علي إبراهيم درويش

السياسة والدين

في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية
١٥٠١ - ١٥٧٦



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



السياسة والدين

في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية

١٥٠١ ـ ١٥٧٦

السياسة والدين
في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية
١٥٠١ ـ ١٥٧٦

علي إبراهيم درويش

الغلاف: جدارية في قصر چهل ستون في أصفهان،
تصوّر إحدى المعارك في الحروب العثمانية ـ الصفوية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

درويش، علي إبراهيم

السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، ١٥٠١ - ١٥٧٦/ علي إبراهيم درويش.

٤٩٥ ص: ايض.؛ ٢٤ سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص ٤٣١ - ٤٥١) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2533-9

١. الدولة الصفوية - تنظيم وإدارة. ٢. الدولة الصفوية - علاقات خارجية. ٣. الدين والسياسة - إيران - تاريخ. ٤. إيران - تاريخ - الدولة الصفوية، ١٥٠١ - ١٧٣٦. أ. العنوان.

955.03

العنوان بالإنكليزية

Politics and Religion in the Foundation Stage of the Safavid State, 1501-1576

by Ali Ibrahim Darwish

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦

المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر

هاتف: ٠٠٩٧٤ - ٤٤١٩٩٧٧٧ فاكس: ٠٠٩٧٤ - ٤٤٨٣١٦٥١

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي ١٧٤

ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ - رياض الصلح - بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ - لبنان

هاتف: ٩ - ٨ - ٩٩١٨٣٧ ١ - ٠٠٩٦١

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣

المحتويـات

قائمة الملاحق

مقدمــة

في الإشكالية واختيار الموضوع

احتلت السياسة حيّزًا مهمًا في المنظومة الفكرية لدى الجماعات الإنسانية، وتقاطعت مع الدين وتمازجت به في كثيرٍ من الأحيان. وتداخَل المجالان في الإسلام إلى درجةٍ دفعت كثيرًا من العلماء المسلمين إلى عدم الفصل بينهما وتأكيد تلازُمهما.

هذا التداخل/ التجاذب بين السياسي والديني، تنبّه إليه كثيرٌ من العلماء المسلمين، مع العلم أنّ العلاقة بين المجالين لم تكن على وتيرةٍ واحدة من التوافق أو الخلاف؛ حيث بلغ التوافق أعلى ذُراه زمن النبي محمد، ثم انحسر بعد وفاته، وأخذ بالتراجع تدريجيًا في عهد الخلفاء الراشدين والفترات التي تلتها، إلى أنْ ذهبت معاني الخلافة «ولم يبقَ إلا اسمُها وصار الأمر مُلكًا بحتًا» على حدّ تعبير ابن خلدون[1].

مع انقلاب الخلافة إلى المُلك، وبقاء اسم «الخليفة» متداوَلًا في الحياة السياسية، وعلى الرغم ممّا لحِق بهذا المنصب من وَهْن قدرات صاحبِه وتقلُّصها، حرص الحكام في مراكز الدولة وأطرافها على الحصول من «الخليفة» على قرار «التولية» لإضفاء المزيد من الشرعية على حُكمهم، والتاريخ حافل بنماذج لمثل هؤلاء الحكام، مثل البويهيين والسلاجقة، وكذلك المماليك الذين استقدموا واحدًا ممّن اعتُبروا عباسيين، ونصّبوه

---

(1) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٢٠٨.

خليفة. وكذا نسَج سلاطين آل عثمان على هذا المنوال، وذُكِرَ لقبُ الخليفة ضمن تسميات سلاطينهم في العهود المتأخرة لدولتهم. هذا الواقع يدلّ على استمرار التداخل بين السياسي والديني الذي أثرى الجدل حول السياسة والدين ومدى التوافق أو التعارض بينهما. تعايَش المجالان معًا في المجتمع الإسلامي، فمنذ انطلاقة الدعوة الإسلامية جمَع النبي محمد الدينيَّ والسياسيَّ في شخصِه، وحاول الخلفاء الإبقاء على هذا الوضع في العصور اللاحقة.

الواقع أنّ علماء المسلمين التفتوا إلى هذه العلاقة، وترك كثير منهم مؤلفاتٍ في هذا المضمار، وشمل الاهتمام العلماء من مختلف المذاهب والأصقاع الإسلامية، مثل ابن المقفع، والجاحظ، وابن قتيبة، وابن عبد ربّه، والماوردي، وأبي يعلى الفرّاء، وابن عقيل، والجُويني، والغزالي، والطرطوشي، وابن جماعة، وابن الطقطقا، وابن تيمية، وابن رضوان المالقي، وابن خلدون، والقلقشندي، ومحمد بن حسين الشهير بـ «الشريف الرضي»، وأخيه المرتضى، وأبي جعفر الطوسي، والمفيد، والكليني، وعلي بن طاووس، والحلي، ومحمد بن مكي الجزيني العاملي الشهير بـ «الشهيد الأول»، وزين الدين بن علي الجبعي المعروف بـ «الشهيد الثاني»، وعلي بن عبد العالي الكركي... وغيرهم.

تفاوتت مواقف العلماء المسلمين من الخلافة والخلفاء؛ فعلماء الشيعة لم يعترفوا بالخلفاء الأمويين والعباسيين على حدّ سواء، لأنهم يرَون أن الخلافة انتقلت من النبي محمد إلى الإمام علي بـ «النص» وفي حياة النبي، ثُمّ انتقلت إلى أبناء الإمام عليّ من بعده. وقد أوجد هذا الموقف إشكالية واجهت علماء الشيعة، ولا سيما الإماميون منهم، وبخاصة بعد غياب الإمام المهدي «الإمام الثاني عشر».

مع انتشار الدعوة الإسلامية واتساع مداها الجغرافي وابتعادها زمنيًا من عهد النبي محمد، لم يبقَ الخليفة هو الأقوى، حتى إن الخلفاء تعددوا (الخليفة العباسي في بغداد/ الخليفة الأموي في الأندلس/ الخليفة الفاطمي في شمال أفريقيا)، وقامت إمارات في الأطراف أسبغ عليها علماء المسلمين صفات الشرعية تحت عناوين «إمارات التفويض» أو «إمارات الاستيلاء»، ساهمت في الإضعاف المتزايد لسلطة الخليفة. استمرّ هذا الوضع حتى بعد

القضاء على الخلافة في كُلٍّ من الأندلس وشمال أفريقيا، واقتصارها على خلفاء بني العباس الذين تلقَّوا ضربةً كبيرة على أيدي المغول، لم تُجدِ معها نفعًا مبايعةُ المماليك أحد العباسيين ورعايتهم إياه.

ضمن هذه الظروف انبثقت الدعوة الصفوية، وأعلنت دولتها في مطلع القرن السادس عشر، مُتخذةً المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لها، مُتمايزةً عن سابقاتها ومعاصراتها من الدول الإسلامية المحيطة بها من جهة، وخالقةً إشكالية في المجال الفقهي الإمامي الذي كان لا يزال يعيش ضمن أيديولوجية «الدولة الغاصبة لحقّ الإمام الغائب» و«الجماعة» الخاضعة لهذه الدولة وأحكامها، مُتمثلةً بذلك دور الانتظار في ظلّ السلطان القائم.

استمرت هذه الدولة حتى نهاية الثلث الأول من القرن الثامن عشر، ثم تعاقبت على الحكم في إيران منذ العهد الصفوي حتى قيام الثورة الإسلامية، الدول التالية:

ـ الدولة الصفوية (١٥٠١ ـ ١٧٣٦): أسّسها الشاه إسماعيل الصفوي.

ـ الدولة الأفشارية (١٧٣٥ ـ ١٧٤٩): أسّسها نادر شاه الأفشاري الذي طرد الأفغان الذين سيطروا على الأمور في الدولة الصفوية منذ عام ١٧٣٢.

ـ الدولة الزندية (١٧٤٩ ـ ١٧٩٦): أسّسها كريم خان زند الذي قضى على الدولة الأفشارية.

ـ الدولة القاجارية (١٧٩٦ ـ ١٩٢٥): أسّسها محمد خان قاجار.

ـ الدولة البهلوية (١٩٢٥ ـ ١٩٧٩): أسّسها رضا بهلوي، وهو ضابط في الجيش الإيراني، واستمرت حتى قيام الجمهورية الإسلامية.

مع قيام الدولة الصفوية، برزت أوضاع ومستجدات متعددة على الصعيدين الديني والسياسي، ساهمت في بلورة أُسس جديدة في التعاطي بين هذه المجالين. وكان لا بدّ من أن يترك هذا الوضع المستجد أثرًا في المجالين الديني والسياسي.

قدَّم العلماء في تلك الحقبة إجاباتٍ واجتهادات، أخذ الشاهات بما يتوافق منها مع توجُّهاتهم ومتطلبات المرحلة. بذلك طبّق العلماء «الحاكمية»

أو ما عُرف لاحقًا بـ «ولاية الفقيه»، مستفيدين من الأحاديث الواردة عن الأئمة، ومنها الحديث المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق، الذي نصّ في فحواه على ضرورة العودة إلى العلماء في المحاكمة، حيث يذكر الكليني أنه قال: «ينظُران (المتحاكمان) إلى مَن كان منكم قد روَى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فلْيَرضَوا به حكمًا، فإني قد جعلتُه عليكم حاكمًا»[٢]. هذا هو الدور الذي اضطلع به العلماء، وزاحموا به السلطان غير المعصوم الذي كان على رأس السلطة السياسية.

كيف كانت العلاقات بين الشاهات والعلماء؟ هل كانت علاقاتٍ استتباعيةً، أم نِدّية، مع ما يستتبعه ذلك من تعاوُنٍ أو صراع؟ ما كان موقف العلماء في ما بينهم؟ هل كان موقفهم واحدًا أم تعددت مواقفهم؟ هذه الأسئلة وغيرها التي ترتسم عند مطالعة تاريخ الدولة الصفوية، صارت أكثر إلحاحًا بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وطرحِ مسألة «ولاية الفقيه» بقوة مجددًا.

من هنا تزداد أهمّية دراسة تاريخ أول دولةٍ قامت بالاستناد إلى الفقه الإمامي الشيعي الاثني عشري (الدولة الصفوية) التي آمن أحد شاهاتها (طهماسب الأول) بولاية الفقيه، وقلّد الفقيه الكركي منصب «نائب الإمام المعصوم» رسميًا، وخاطبه به.

هذا الوضع المستجد كان لا بدّ من أن يترُك أثرًا في المجالين الديني والسياسي. في المجال الأول وجد العلماء الإمامية أنفسهم إزاء دولةٍ شيعية لم تَستعْدِهم ولم تُهمّش دورهم، بل على العكس، استعانت بالعديد منهم، واستقدمتهم من خارج الإطار الجغرافي لها (جبل عامل، والنجف، والبحرين)، وقلّدتهم المناصب العليا في إداراتها وأجهزة حُكمها. أما على الصعيد السياسي، فوجد الشاهات في التشيُّع الحلَّ الأنجع لتثبيت شرعية حُكمهم. فكيف استجاب العلماء لهذا الوضع؟ وما كانت الظروف والمكتسبات لتلك الحال التي تقاطعت فيها المصالح السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية للحاكم/ الشاه والعلماء؟

---

(٢) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ٦٧.

في محاولةٍ للإجابة عن هذه التساؤلات، كانت هذه الدراسة التي تحمل عنوان **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية ١٥٠١ ـ ١٥٧٦**، وهي تغطّي المرحلة الزمنية التي حكم فيها الشاه إسماعيل الأول وابنه طهماسب، والتي تمايزت فيها الدولة الصفوية من الدول الإسلامية المجاورة لها (المماليك، والعثمانيين، والأوزبك، وآل لودي، والتيموريين في الهند)، واتخذت المذهب الشيعي مذهبًا رسميًا لها. هي مرحلة مهمة من تاريخ الدولة الصفوية التي لم تقضِ عليها الأزمات السياسية عقب وفاة إسماعيل، ولا قضى عليها صراع القزلباش في العقد الأول من حكم ابنه طهماسب الذي استعاد سلطته وأعاد إلى الدولة سطوتها التي بلغت ذروتها في عهد حفيد إسماعيل، الشاه عباس الأول. وتُظهر الدراسة أنّ الدولة الصفوية دولةٌ إسلامية، جاورت كلًا من الدولة العثمانية، والتيمورية والأوزبكية؛ وهي الدول التي تجاذبت النفوذ وتصارعت في ما بينها.

انفرد الصفويون باتّباعهم المذهبَ الإمامي الاثني عشري عن بقية الدول المحيطة بهم، مُستقلّين بذلك عن الخلافة العباسية. على أنّ هذه المحاولة الصفوية لم تكن الأولى في البلاد، حيث كان التشيّع معروفًا، كما اعتنق المذهب الاثني عشري ـ تحديدًا ـ أحدُ حُكّام المغول في أثناء تولّيه السلطة للحَدّ من تدخُّل رجال حاشيته (في عهد السلطان محمد خدا بنده ٧٠٣ ـ ٧١٦/ ١٣٠٤ ـ ١٣١٦ م). تكررت المحاولات، ولعلّ أبرزها مع السربدارين، حيث طلب السلطان علي بن مؤيد السربداري من الشيخ محمد بن مكي العاملي، المعروف بـ «الشهيد الأول»، القدوم إلى بلاده للاستعانة به. وكذلك قبيلة القرا قيونلو (الخروف الأسود) التي اتبعت المذهب الإمامي أيضًا. وضمن أجواء الصراع هذه، كانت ولادة الدولة الصفوية في مناطق نفوذ الآق قيونلو (الخروف الأبيض)، حيث كانت التبعية للخلافة العباسية، وحيث كان الصراع حادًّا بين الآق قيونلو وجيرانها.

هكذا انبعثت الدولة الصفوية وسيطرت على بلاد فارس، وكان إسماعيل على رأس الطريقة الصفوية الصوفية، وهي واحدة من الطرق الصوفية المنتشرة في بلاد المسلمين. ومع وصول «المرشد الصوفي» إلى رئاسة الدولة، أخذ بالتحول من «شيخ طريقة» إلى «شاه»، يحكُم بلادًا سيطر عليها بمساعدة أتباعه.

اختطّ الشاه إسماعيل لنفسه طريقًا أوصلته إلى حُكم شرعي، فكان اختيار المذهب الشيعي الاثني عشري الطريق التي منحته هذه الشرعية والاستقلالية عن محيطه. وأخذ في تدعيم هذا الحكم بدءًا بجعل المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًا للدولة، وصولًا إلى تحويل كل ما في دولته بما يتناسب مع فقه هذا المذهب.

تتضمن صفحات هذا الكتاب دراسة هذه التطورات، منذ قيام الطريقة الصوفية الصفوية، وصولًا إلى تحوُّلها إلى دولة صفوية ذات طابع شيعي ما زال يدمغ بلاد إيران حتى يومنا هذا.

تُمثّل الفترة التي نتناولها بالبحث أساسًا للدولة التي استمرت متمايزة من محيطها. ولا بد من الإشارة إلى أنّ لمرحلة التأسيس أهميةً خاصة في مراتب حياة الدول، وللفترة الزمنية ١٥٠١ ـ ١٥٧٦ في حياة الدولة الصفوية، موضوعِ البحث، رمزيتُها؛ فهي تجسيد للفترة التي بُنيت فيها الدولة واتخذت فيها مذهبًا أصبح عقيدةً ثابتة لها، وفيها ركّز الشاه المؤسِّس إسماعيل وخليفته طهماسب أُسسَ الدولة التي استمرّت حتى عام ١٧٣٦، إذ وُضعت في هذه الفترة الأسس الأيديولوجية للدولة (المذهب الشيعي)، واستُعين بمراجعَ وعُلماءَ من خارج بلاد الصفويين لتركيز دعائم المذهب الجديد وتثبيتها، وفيها بدأت العلاقات الخارجية تتبلور، بدءًا بالمحيط الأقرب: الأوزبك والإيلخانيين والعثمانيين، وصولًا إلى الأبعد: أوروبا.

أما في الداخل، فعمِل رأس السلطة في الدولة الصفوية (الشاه) على تركيز دعائم حُكمه والحَدّ من قوة القزلباش عسكريًا. ثم أخذ يُمحور الاقتصاد حول السلطة الجديدة، حيث استصدر العلماء الفتاوى التي تجيز استغلال الخراج والتصرُّف به قبل ظهور الإمام المهدي، في سابقة تاريخية تُسجَّل للشيعة الاثني عشرية، باعتبارها استبطانًا لعدالة الحاكم.

قدّمت هذه الدولة مفهومًا نظريًا للحكم تمثّل بالابتعاد من الخليفة العباسي الذي كان لا يزال في كنف المماليك، ويمنح الشرعية لأي أمير يصل إلى سدّة الحكم؛ إذ أعلن الشاه إسماعيل، الصوفي المنشأ، قطيعته مع هذا الخليفة، ونصّب بدلًا منه خليفة شيعيًا إماميًا هو الإمام الثاني عشر

(المهدي المنتظر)، الذي تمارس المَراجعُ سلطته بالنيابة عنه، حيث يُعرف المرجع بـ «نائب الإمام». استعان الشاه بهؤلاء المراجع، فاكتسب الشرعية المطلوبة لحكمه، واستقلّ عن محيطه فقهيًّا، وعمل على تدعيم هذه الاستقلالية، وقدّم عقيدةً متمايزة جَمعت حولها أتباعه وأنصاره.

حاول المتضرّرون من هذه السياسة داخليًا القيام بحركة تمرُّدٍ بعد وفاة الشاه إسماعيل، فاندلعت صراعاتٌ داخلية انتهت بتركيز السلطة في يد الشاه الجديد طهماسب الذي أكمل مسيرة المؤسِّس في الفترة بين عامي ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦، فتصدّى لحركات الداخل (القزلباش وعلماء الدين. . .)، ولجيرانه العثمانيين، وأرسى معهم معاهدة «أماسيا» في عام ١٥٥٥، راسمًا بذلك حدًّا للصراعات الدموية بين الجارَين اللدودين، وتواصل مع الأوزبك والإيلخانيين عسكريًّا واقتصاديًّا، بحسب الظروف التي كانت تمرّ بها علاقات تلك البلاد وأولئك الأقوام.

لم تنغلق بلاد الصفويين على نفسها، بل تواصلت وفق مصلحتها السياسية مع أوروبا الناشطة للوصول إلى الهند عبر الخليج أو المحيطات، فنشأت السفارات بين الصفويين والإنكليز والبرتغاليين والفرنسيين وغيرهم. وضعت هذه البداية التي نافت على ثلاثة أرباع القرن أُسس انطلاق السياسة الصفوية في اتجاه أوروبا، بحيث بلغت ذروتها إبان حُكم الشاه عباس الأول الكبير (١٥٨٧ ـ ١٦٢٩).

للإحاطة بالموضوع، تدرّجت هذه الدراسة من الإطار العام الجغرافي إلى الإطارالسياسي والديني الذي نشأت فيه الدعوة الصفوية منذ مطلع القرن الرابع عشر، وصولاً إلى قيام دولتها في مطلع القرن السادس عشر. واشتملت على الفصول التالية:

الفصل الأول، يحمل عنوان «الجغرافية السياسية للعالم الإسلامي ما قبل قيام الدولة الصفوية»، ويتضمن التحديد الجغرافي لبلاد فارس، وتعداد الدول التي قامت فيها، والبلاد المجاورة لها، ولا سيما في الأناضول (العثمانيون)، وبلاد الشام ومصر (المماليك). كما يتناول الوضع الجيوسياسي للبلاد التي قامت فيها الدولة الصفوية.

الفصل الثاني، يحمل عنوان «نشأة الدولة الصفوية»، ويتناول الأوضاع السياسية والديموغرافية والاجتماعية في بلاد فارس، وفيه عرضٌ لمسيرة الحركة الصفوية ـ الصوفية وتطوُّرها إلى أن أصبحت دولة.

تتطرّق الدراسة في ما بعد إلى علاقات الدولة الصفوية بمحيطها الأقرب. وبما أن علاقات الصفويين بجيرانهم وبالأوروبيين كانت متشعبة ومتداخلة، بدا لي تقسيم هذا الموضوع إلى فصلين:

يحمل **الفصل الثالث** عنوان «الدولة الصفوية وجوارها (١)»، وخُصِّص للحديث عن علاقات الصفويين بالعثمانيين وبالمماليك.

أما **الفصل الرابع**، فحمل عنوان «الدولة الصفوية وجوارها (٢)»، وفيه دراسةٌ لعلاقات الصفويين بالدول الأقرب إليهم، مثل تيموريّي الهند (مغول الهند) والأوزبك، كما لعلاقاتهم بالبلاد الأبعد منهم، كالدول الأوروبية.

يأتي **الفصل الخامس** تحت عنوان «الدولة الصفوية: التنظيم الإداري»؛ وفيه عرض لأهم المناصب الإدارية، والمدنية، والعسكرية والدينية (الوكيل، أمير الأمراء، القورچي باشي، الوزير والصدر) في مركز الدولة (العاصمة)، وفي الأقاليم.

أما **الفصل السادس**، بعنوان «الدولة الصفوية: التنظيم الاقتصادي والمالي»، فيتناول التنظيم الاقتصادي للدولة، مثل تنظيم الأراضي، والضرائب المفروضة عليها، كما الزراعة والصناعة والتجارة، علاوة على النقود التي كانت مُتداوَلةً فيها، من ذهبٍ وفِضّة ونحاس.

يحمل **الفصل السابع** عنوان «الصفويون والدين»، وفيه عرضٌ للأوضاع السائدة في الدولة على المستوى الديني، مثل التصوّف، والإسلام الشعبي، والتشيّع، والتوظيف الأيديولوجي ـ الاقتصادي للأفكار الدينية. كما يتناول أبرز الأسباب التي دفعت الصفويين إلى إعلان التشيّع الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًا للدولة، والتوظيف السياسي للدين، وحاجة السلطان/ الشاه، إلى الفقيه/ العالِم.

يرد **الفصل الثامن** تحت عنوان «دور الفقيه في الدولة الصفوية»، ويهدف إلى إظهار دور الفقهاء في المجتمع الإسلامي بصورة عامة،

وموقفهم من العمل مع السلطان، مع التركيز على دور الفقيه في العهد الصفوي. واخترتُ الشيخ عليَّ بنَ عبد العالي الكركي (المحقّق الكركي) الذي ولّاه طهماسب الأول منصب «نائب الإمام» نموذجًا.

نتعرّف في **الفصل التاسع**، المُعنوَن بـ «العلاقة بين الفقيه والشاه»، إلى أعمال الشاه وقدرته على إنشاء «دولة»، وموقف الفقيه منه، سواء أكان إيجابيًا أم سلبيًا.

اتُّبعت في هذه الدراسة طريقة التحليل والنقد، بغية الوصول إلى خفايا الوقائع والمواقف التي ساهمت في رسم الأحداث في تلك الفترة، في سبيل الخروج بصورةٍ واضحة إلى حدٍّ يمكن معه تبيُّنُ نوع العلاقة بين السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، من خلال العودة إلى المصادر والاستعانة بالمراجع الحديثة، باللغات الفارسية والعربية والإنكليزية. هذا في ما خَصّ العرض التاريخي للصراع بين الدول التي تزامنت في الفترة التي تتناولها الدراسة. أما في الحديث عن العلاقات الصفوية ـ الأوروبية، فكان الاعتماد أساسًا على دراسات الأوروبيين بسبب اهتماماتهم المبكرة ومساهماتهم الجادّة في هذا المجال، ولأنّ المراجع الفارسية نفسها تعتمد على تلك الدراسات، مثل كتابات روجر سافوري (Roger Savory)، ولورانس لوكهارت (Laurence Lockhart)، وبيرسي سايكس (Percy Sykes). . . وغيرهم.

استكمالًا للفائدة، ذُكِرت الأسماء الحالية للأماكن التي وردت في سياق الدراسة، ووُضعت بين معقوفتين [] لتمييزها. كما أضيفت ملاحق توضيحية تُلقي المزيد من الضوء على الفترة التي تتناولها الدراسة.

ولمّا كانت معظم التقويمات التي ذُكرت في المصادر تَرِدُ بالتقويم الهجري، فقد أوردتها مُردَفةً بالتقويم الميلادي أيضًا، كالتالي: «٩٢٢/ ١٥١٦» التاريخ الأول بالهجري والثاني بالميلادي، أمّا ما يرِدُ بشكلٍ مفرد فهو بالتقويم الميلادي. وكذلك ترد كلمة «الخليج» مع عبارة «العربي/ الفارسي»، للإشارة إلى الخليج الواقع بين إيران وشبه الجزيرة العربية، وعندما يرد لفظ «الخليج» منفردًا، فالمقصود واحد. أما السنوات التي

أُتبعت بحرفَي «هـ. ش» أو «ش»، فتعني: «هجري شمسي»، وهو التقويم المتّبع في إيران.

في المصادر

لا بدّ لكل دراسة من أن تستند إلى مصادر ومراجع للإحاطة بالموضوع الذي تتناوله. من هنا العودة إلى المصادر التي تُعنَى بالحدث، ثم الاستعانة بالأبحاث الحديثة التي تتناوله، والتي غالبًا ما تسلّط الضوء أو تتناول بالنقد والتحليل نقطةً أو أكثر في الموضوع، مُثيرةً بذلك تساؤلاتٍ جديدة، أو تُعيد النقاش حول مسائلَ ونقاطٍ مهملة فيه.

في هذه الدراسة، لا بدّ من الإشارة إلى نُدرة المصادر والأبحاث العربية التي تتناول التاريخ الصفوي، حيث إن الدولة الصفوية قامت مُتزامنةً مع الدولة العثمانية، وكِلتاهما أسّست إمبراطورية بعد فترة من الصراع والتناحر عرفتهما البلاد الإسلامية إثر غزوات المغول وقيام الدويلات والإمارات المتعدّدة التي كانت أكبرَها الدولتان الإيلخانية والتيمورية. لذا، تميزت المصادر العربية بشيء من التحيُّز، كما بدَتْ محكومةً بالآراء القَبلية/المسبقة، عاكسةً ما تحمله الذاكرة من صور المآسي التي تركها المغول والتيموريون، أو مُتبنّيةً النظرة العثمانية التي لم تكن حيادية تجاه الصفويين في كل الأحوال.

عادت الدراسة كذلك إلى المصادر الفارسية والدراسات الأجنبية، وبخاصة الصادرة باللغة الإنكليزية منها. هذا في ما خصّ الجوانب التأريخية والأحداث العسكرية والسياسية. أما في المجال الديني، فالمكتبة العربية زاخرة بالموضوعات التي تطرّقت إليها الدراسة، ولا سيما في مجال الأحكام السلطانية والفِرق الإسلامية، علاوة على كتب التراجم التي تعطي صورة عن الأوضاع السائدة في أثناء تناوُل حياة الشخص المُترجَم له، ومن ثَمّ فهي تُعَدُّ رافدًا من الروافد التي يستفيد التاريخ منها. وللأمانة العلمية، لا بدّ من الإشارة إلى أني استفدت من بعض المصادر والمراجع الفارسية من خلال أبحاث بعض المستشرقين، علمًا أنه جرى الإشارة إلى ذلك في سياق البحث.

أما المصادر العربية، فتنوعت بين التاريخية، وكُتب التراجم، والرسائل الفقهية، وخصوصًا الفقه السياسي؛ علاوة على دراساتٍ متعددة، وهي على نوعين: دراسات أفيدَ من معلوماتها بصورة مباشرة، ومثّلت مادّة مرجعية للدراسة، ودراسات أفيدَ من طريقة عرضها ومنهجيتها.

أما المراجع الأجنبية التي تناولت بالبحث الجوانب التاريخية والحضارية، فمتنوعة أيضًا.

لفظ بعض الحروف الفارسية

چـ: حرف من الأبجدية الفارسية، ويلفظ «تش» أو كما تلفظ «ch» بالإنكليزية.

گـ: حرف من الأبجدية الفارسية يلفظ كما يلفظ حرف «ج»، باللهجة المصرية، أو اللفظ «Ga» بالإنكليزية.

پ: حرف من الأبجدية الفارسية يُلفظ كما يلفظ حرف «P» بالإنكليزية.

هنا، لا بد من الإشارة إلى أنّ أي بحث يمكن أن يعتريه شيء من الزَلَل، ولا يمكن أن يصل إلى مرتبة الكمال. كما لا أدّعي أني أحطتُ بخفايا المراحل كلها التي مرّت بها الحركة/ الدولة الصفوية، فذلك ممّا يعجز الفرد الواحد عن الإحاطة به.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة هي في الأصل جزء من أطروحة دكتوراة دولة في التاريخ، عُدّلتْ لكي تُنشر في كتاب، ولا بدّ من التوجه بالشكر إلى اللجنة التي ناقشت هذه الأطروحة، وعلى وجه الخصوص الأستاذ المشرف وجيه كوثراني الذي قدّم إليَّ مساعدة كبرى بدءًا باختيار موضوع الدراسة الذي يمثّل امتدادًا للإشكاليات والتداخلات بين السياسة والدين التي تناولها في دراسته القيّمة **الفقيه والسلطان** التي صدرت في كتاب في الثمانينيات من القرن الماضي، مترافقةً مع عودة التداخل والتجاذب السياسي ـ الديني في الساحة الإسلامية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، انتهاءً بمساعدته إياي في التعاطي مع الإشكاليات البحثية التي واجهتُها في سياق الدراسة، وبخاصة العلاقة بين السياسي والديني وتداخُلهما في الحياة السياسية ـ الاجتماعية وآثارهما، ولا سيما في

الدولة الصفوية، والتوظيف الأيديولوجي لهذه العلاقة على الصعيدين الداخلي والخارجي. كما أشكر رئيس اللجنة فكتور الكك، وأعضاءها رضوان السيد، وإبراهيم بيضون، والياس القطار.

أشكر كذلك العاملين في المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت، لمساعدتهم في تأمين الجزء الأكبر من المصادر والمراجع الفارسية التي استعنت بها في إعداد هذه الدراسة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» لإصداره هذه الدراسة.

في ختام هذه المقدمة، أؤكد أنّ كلّ ما تتضمّنه هذه الدراسة من آراء، وما توصّلتُ إليه من نتائج إنما تقع مسؤوليتُه على عاتقي وحدي.

علي إبراهيم درويش

بيروت، ١/١/٢٠١٢

الفصل الأول

الجغرافية السياسية
للعالم الإسلامي ما قبل قيام الدولة الصفوية

انتشرت الدعوة الإسلامية في قارات العالم القديم، آسيا وأفريقيا وأوروبا، وقامت فيها إمبراطوريات ودويلات وإمارات، وتنقلت العاصمة السياسية للدولة الإسلامية ما بين المدينة المنوّرة والكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة وغرناطة... وغيرها من المدن في بلاد الأندلس. في أواسط القرن الثالث عشر تلقت بغداد، عاصمة الإمبراطورية العباسية، ضربةً قوية وجّهها المغول إليها، وانتقلت في إثرها العاصمة السياسية إلى القاهرة، وأخذت الأطراف في بناء دُولها وعواصمها. في هذه الظروف، كانت بداية نشأة الحركة الصفوية الصوفية التي استطاعت ترجمة أفكارها سياسيًا ببناء دولة في مطلع القرن السادس عشر.

قامت الدولة الصفوية وسط مجموعة من الدول، هي: الدولة العثمانية، ودولة المماليك، ودولة الأوزبك، والدويلات الإسلامية في الهند التي استطاع التيموريون توحيدها وإقامة إمبراطورية الهند المغولية على أنقاضها.

أولًا: التحديد الجغرافي

إيران أو «إيريانا فيجو» (بلاد إيران) هي البلاد التي سمّاها سترابون «إريانا»، وعُرفت في العهد الساساني باسم «شهر إيران» أو «إيران شهر»، أو بالصيغة الفارسية المستحدثة «إيران زمين»، وهي البلاد التي عرفها العرب باسم «بلاد إيران»، وعُرفت الممالك التي قامت على أراضيها باسم «ممالك الإسلام»، أو بتعبير يمتّ إلى طبيعة نظامها السياسي «ملوك الطوائف» (الجماعات)، أي «ملوك دويلات التجزئة»[1]. وغاب تعبير «بلاد إيران»، ليظهر مجددًا في عهد الإيلخانيين فجأةً. وأول مرة «منذ الفتح العربي

(١) دوروتيا كرافولسكي، العرب وإيران: دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الأيديولوجي (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ١٨٣.

الإسلامي لإيران، نعثر في المصادر الفارسية على مصطلحات، مثل إيران، وإيران زمين، باعتبارها تسميات من جانب المغول الإيلخانيين للمناطق التي فتحوها غرب جيحون»، كما تؤكد دوروتيا كرافولسكي. ويبدو أن المغول استخدموا هذا المصطلح «لصالح الدوغما المغولية القائلة بالتكليف السماوي لخاناتهم بالسيطرة على العالم من جانب جنكيزخان وسلالته»[٢]. ومع الإيلخانيين، ظهر لفظ «إيران»، واستمر حتى أيامنا هذه. كما استُخدم تعبير «إيران» و«بلاد فارس» بشكل متلازم، و«بلاد فارس» تعريب لكلمة Persia التي هي من أصول غربية مشتقّة من التسمية اليونانية ـ الرومانية Persae التي كانت تطلق على الإخمينيين، وتعود إلى إقليم برسيس (فارس) في القسم الجنوبي الغربي الذي احتلته قبيلة برسو (Parsua)؛ وعُرِفَ هذا الإقليم باسم فارس بعد الفتح الإسلامي. أما التسمية «الفرس» فاقتصر استخدامها على الإشارة إلى سكان تلك المناطق في عهود ما قبل الإسلام، أو الذين استمرّوا على ديانتهم القديمة. أما استخدام «إيران» للإشارة إلى المملكة الفارسية الحديثة، فلم يتعدَّ القرن التاسع عشر الميلادي[٣].

انطلق الصفويون من بلاد فارس[٤] التي تجاوزت حدود دولة إيران الحالية، وأسسوا إمبراطورية واسعة شملت أراضيَ تشغل الآن جزءًا من أرمينيا، وأذربيجان وجورجيا وروسيا وتركيا وأفغانستان وباكستان والهند وتركمانستان وكازاخستان والعراق. أما إيران، فحدّدها كيث مكلاكان (K. Maclachan) على النحو التالي: «من بازركان الواقعة على خط العرض ٣٩ ٤٠َ» شمالًا، وخط الطول ٤٤ ٤٠َ شرقًا في الشمال الغربي، إلى

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، تعريب بشير فرنسيس وكوركيس عواد، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٢٨٣؛ انظر الملحق الرقم (٤) ص ٤٢٩ من هذا الكتاب، و J. H. Kramers, «Persia Historical and Ethnographical Survey,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, Prepared by a Number of Leading Orientalists, Published under the Patronage of the International Association of the Academies, 4 vols. (Leyden: E. J. Brill Ltd.; London: Luzac, 1913), vol. 3 (1936), p. 1038.

(٤) لما كانت الدولة الصفوية قد شغلت مساحة أكبر من إيران الحالية، فسوف نستخدم تعبير «بلاد فارس» للدلالة على هذه البلاد. أما حين تُستخدم كلمة «إقليم فارس» فللدلالة على الإقليم الذي يقع في جنوب إيران.

سرخس [تجند، الواقعة على تقاطُع الخطين] ٣٠َ ٣٦ْ شمالًا، و ١٠َ ٦١ْ شرقًا في الشمال الشرقي، ومن عبادان [الواقعة على تقاطع الخطين] ٢٠َ ٣٠ْ شمالًا، و ١٥َ ٤٨ْ شرقًا في الجنوب الغربي، إلى غواتر (Gvātar) [الواقعة على تقاطع الخطين] ١٥َ ٢٥ْ شمالًا، و ٣٠َ ٦١ْ شرقًا في أقصى الجنوب الشرقي»[٥]. أما جون مالكولم (J. Malcolm)، فيحدّد بلاد فارس بالخليج الفارسي والمحيط الهندي من الجنوب، ونَهْرَي الإندس وجيحون (أموداريا أو أكسوس (Oxus)) إلى الشرق والشمال الشرقي، وبحر قزوين وجبل القوقاز إلى الشمال، ونهر الفرات من الغرب[٦]. أما الجغرافيون الفرس، فيضعون تحديدات مختلفة لبلادهم: «إنها بين أربعة بحار وستة أنهار كبيرة: البحر الأسود، والبحر الأحمر[٧]، وبحر قزوين، والخليج الفارسي، [أما الأنهار فهي]: الفرات، دجلة، أراكس، فاسيس (Phasis)، الإندس وجيحون»[٨].

بصورة أكثر تفصيلًا، نقول مع لورانس لوكهارت إن الحدود التي شغلتها الدولة الصفوية، تبدأ مع تركيا في القوقاز على مسافة قصيرة من قمة جبل كزبك (Kazbek) ومملكة كرتلي (Kartli)، حيث كانت الأولى ضمن الممتلكات العثمانية، والثانية في بلاد فارس؛ وتتّجه نحو الجنوب الشرقي، مُكوِّنةً الحدَّ الفاصل بين الممتلكات العثمانية في أخالتسيخ (Akhaltsikh) وكرتلي وسُمختي (Somkheti)، وتسير جنوبًا فاصلة إقليمَي فارس ووان من جهة، وإروان وأذربيجان من جهة ثانية. وتمتدّ الحدود جنوبًا، مُشكِّلةً الحدّ الغربي للمقاطعات والأقاليم الصفوية في كردستان، وكرمنشاه، ولورستان وجزء من عربستان (خوزستان)، حيث تصل إلى مسافة تبعُد نحوَ خمسين

---

(٥) K. S. McLachlan, «Geography of Iran,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 4 (1978), p. 1.

(٦) John Malcolm, *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitants of that kingdom*, 2 vols. (London: J. Murray, 1815), vol. 1, p. 2.

(٧) ذكر مالكولم البحر الأحمر، والأصح بحسب الوضع الجغرافي أنه المحيط الهندي.

(٨) Ibid., vol. 1, p. 2.

ميلًا إلى الشمال من شطّ العرب. ومن مصبّ هذا الشط تتابع الحدود امتدادها على طول الجانب الغربي، حيث تُحاذي خليج عُمان على مضيق هرمز، وتمتدّ على الحدود الشرقية لخليج عُمان إلى جاسك (Jāsk) [أبشين أو أفشين]، ثم تتبع الساحل شرقًا حتى تصل إلى الحد الغربي للإمبراطورية المغولية في الهند، وهناك تتداخل الحدود بين الصفويين والمغول. ويرجّح لوكهارت أن تكون في منتصف الطريق بين غَودَر (Gavadar) وكراتشي قرب بلدة أُرمرا (Ormara)، وتمتدّ الحدود شمالًا في اتجاهٍ شمالي ـ شرقي، حيث كانت تقيم قبيلتا البلوشي (Baluchi) والبرهوي (Brahoi) اللتان لم تكونا تخضعان للسيطرة الهندية أو الفارسية. تمرّ الحدود إلى الشرق من مُستنغ وبشين [أبشين] (Pishin) التي تسكنها قبيلة الكاكري (Kakri)، وصولًا إلى قلعة كلزاي (Ghalzai)، وتمتد صعودًا إلى إقليم كوه بابا حيث تحاذي تمامًا شرق منابع الأنهار ترناك (Tarnak) ـ قرب قندهار ـ وأركنداب (Arghandab) ـ قرب مدينة بست ـ وهلمند الذي يصب في بحيرة زره.

أما الحدود الشمالية لبلاد فارس، فمن المحتمل أنها تبعت قمة كوه بابا غربًا، ثم وادي هري رود الأعلى (وادي نهر هراة)، ومن نقطة إلى الغرب من دولت يار تخترق الحدود الجزء الشرقي من سلسلة جبال بَروبمسوس (Paropamisus) بمحاذاة ممرّ غُل (Gul) إلى وادي المرقاب الأعلى. ووصلت الحدود في عهد الشاه عباس الأول إلى نهر جيحون. وتسير مع مياه النهر [المرقاب] إلى شهارجوي (Chahar-Jiu)، حيث تخترق صحراء قره قم [تركستان] بين خوارزم [كيوا] وواحة مرو [ماري] إلى بحر قزوين إلى الشمال من نهر أترك. ومن الناحية الشمالية لهذه الواحة، تمتد الحدود غربًا إلى كُبت داغ إلى الشمال من أبيورد مباشرة، تاركةً كل المنطقة إلى الشمال والشمال الشرقي من هذه الجبال بأيدي التركمان. ويتابع خط الحدود امتداده عبر قمة السلسلة ومنحدراتها الجنوبية إلى وادي أترك، ومنها إلى بحر قزوين قرب حسن قولي. ويمتد على الجانب الغربي لبحر قزوين إلى الغرب من مدينة دربند، ويمتد غربًا ثم ينحرف إلى الجنوب الشرقي، ويستمر في موازاة الساحل عبر المنحدرات المنخفضة لجبال داغستان إلى نهر سمور. ثم تمتد الحدود إلى غربي الطرف الجنوبي الغربي لذلك النهر، وتتابع عبر منحدرات الجبال العالية التي تشكل الحدود

الجنوبية لقبيلتي قموقس واللزغيين (Lezgis)، وتنحرف إلى الشمال الغربي، وتتبع سلسلة جبال القوقاز الرئيسة غربًا إلى كزبك، ومنها إلى النقطة التي بدأت منها على الحدود التركية(٩).

يبلغ طول الحدود الإيرانية نحو ٤٤٠٠ كلم، تحيط بمساحةٍ تبلغ نحو مئة وأربعة وستين مليون هكتار، أي مليون و٦٤٠ ألف كلم٢(١٠). تشمل هذه المساحة سطحًا متنوّعًا ما بين الساحل والداخل، حيث يشتمل على المنبسط والمتدرج والأودية والجبال والصحاري والغابات. ويذكر ديفيد مورغان (D. Morgan): «أنّ المساحات الصحراوية الكبرى في الوسط والجنوب، دشت لوت [صحراء لوط]، وبقية البلاد التي تشتمل على ٩ أو ١٠ في المئة من المساحة الإجمالية لبلاد فارس تغطّيها الغابات والمراعي، و١٠ في المئة فقط تُزرع بالحبوب، والبقية أراضٍ حدودية»(١١). ويُجمع معظم دارسي جغرافية بلاد إيران على أنها هضبة عالية، يصل ارتفاع بعض أجزائها إلى ما بين ٤٠٠٠ قدم/ ١٢١٢م و٥٠٠٠ قدم/ ١٥١٥م عن سطح البحر، باستثناء إقليم خوزستان الذي تنخفض بعض أجزائه إلى ٩٠ قدم/ ٣٠م عن سطح البحر. وتحيط بها سلاسل جبلية من الشمال والغرب والجنوب، ففي الشمال تقع جبال ألبورز (Alborz) وهي أعلى قمم جبال القوقاز، يبلغ ارتفاعها نحو ٥٦٢٣م، وإلى الغرب والجنوب سلسلة جبال زاغروس (Zagros)(١٢) التي يبلغ أقصى ارتفاع لها نحو ٤٠٠٠م(١٣).

على الرغم من وقوع هذه البلاد على مقرُبة من أنهار عظيمة (الفرات ودجلة وجيحون)، فإنّ أنهارها الداخلية قليلة، أكبرُها نهر كارون في الجنوب الذي يبلغ طوله نحو ٨٩٠ كلم، وينبع من جبال زاغروس، ويمرّ

---

(٩) Laurence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958), pp. 1-3.

(١٠) McLachlan, p. 1, and David Morgan, *Medieval Persia, 1040-1797* (London: Longman, 1988), p. 3.

(١١) Morgan, p. 4.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(١٣) شارل جورج بدران، **أطلس العالم: أطلس جغرافي مصور** (بيروت: [مؤسسة بدران]، ١٩٩٦)، ص ١٢٨.

عبر خوزستان ويصبُّ في الخليج[١٤]، عرفه العرب قديمًا بنهر دجيل وكارون تصحيفًا لاسم كوه رنك، أي «الجبل الملون»، وهو الجبل الذي ينبع منه هذا النهر[١٥]. يليه نهر أرس أو أراكس في شمال البلاد، البالغ طوله نحو ٨٠٠ كلم، ثم نهر سفيد رود [النهر الأبيض] البالغ طوله نحو ٧٦٥ كلم. علاوة على أنهار صغيرة، مثل نهر زاينده رود، ونهر أصفهان، وكذلك بعض الأنهار التي تضيع في رمال الصحراء أو المستنقعات.

يذكر دونالد ولبر الأنهار في إيران كما يلي: أنهار أرس وسفيد رود وفرعه الطويل قزل أوزون وأترك، وتصبُّ كلُها في بحر قزوين. ونهر آب دز الذي يتقاطع مع نهر كارون، ويصبّان في الخليج. علاوة على الأنهار التي تصب في داخل البلاد، وهي: زاينده رود الذي يجتاز أصفهان وجاجرود وكرج وكُن بالقرب من طهران، وقره صو بالقرب من همدان، وهابله شرقي لاشان، وقم الذي يمرّ بالقرب من مدينة هابله. ونهر كُر [نهر سيرس] الذي يمرّ بالمدينة القديمة برسيبوليس، وفي أقصى الشرق نهر هلمند الذي تروي مياهه جزءًا من سجستان[١٦]. ومعظم أنهار فارس تنتهي إلى ثلاثة مصبات خارجية، هي: بحر قزوين في الشمال وبحر عُمان والخليج في الجنوب. ويضيف الأمين: «أما المصبات الداخلية فهي بُحيرتا قم وأرميه، بالإضافة للمستنقعات الداخلية»[١٧].

تنتشر بين الصحاري والشواطئ، وبخاصة على أطراف النجد الذي يشتمل على دشت قزوين ودشت ورامين، أراضٍ زراعية شاسعة، علاوة على الواحات التي تضم مشهد وسبزوار ونيسابور وسيمنان وطهران وقم ويزدوكرمان، وأودية آراك الغنية وهمدان، وسهلَي قزوين وخوزستان[١٨]،

---

(١٤) حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ٤ مج (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠)، مج ٤، ص ٢٤٤.

(١٥) لسترنج، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨

(١٦) دونالد ولبر، إيران: ماضيها وحاضرها، ترجمة عبد النعيم محمد حسنين، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٤)، ص١٤ ـ ١٥.

(١٧) الأمين، مج ٤، ص ٢٤٤.

(١٨) McLachlan, p. 2.

ونختصر مع مالكولم الذي يقول: «إن الملامح الأكثر بروزًا في هذا البلد [إيران]، هي سلاسلُ متعددةٌ من الجبال، وأصقاع كبيرة من الصحارى، بينها أودية جميلة ومَراعٍ خضراء»[١٩]. ينتشر في إيران كذلك كثير من البحيرات، أكبرُها بحيرةُ أرومية الواقعة في الشمال الغربي من البلاد، ومنها قم وبريشان وهامون وبختكان بالقرب من شيراز[٢٠].

مع هذا التنوّع في التضاريس، لا بد من وجود فروقات مناخية، ولا سيما بين المناطق الساحلية والقريبة من البحار والبحيرات من جهة، والمناطق الداخلية من جهة ثانية؛ إذ تسيطر الرطوبة المرتفعة في الأولى، في حين يطغى الجفاف في الثانية حيث الصحراء. أما في الجبال والمناطق المُغطاة بالأشجار، فيسُود الجوّ البارد. ويذكر مورغان «أن هناك فروقاتٍ كبيرةً في درجات الحرارة بين الليل والنهار، وكذلك بين الفصول»[٢١].

شملت هذه البلاد أقاليمَ متعددةً يذكُرها لوكهارت: يبدأ من الشمال، حيث جورجيا (الكرج) التي تقع إلى الشمال الغربي لبلاد فارس بين سلسلة الجبال القوقازية والحدود التركية، وتتألف من مملكة الكرتلي (Kartli) في الشمال الغربي، والكختي (Kaheti) في الجنوب الغربي، وعاصمة هذا الإقليم مدينة تبليس (تفليس). يليه إقليم أذربيجان الذي يقع إلى الجنوب وجنوب شرق جورجيا، وهو إقليم واسع يضمّ مقاطعات عدة، مثل إروان [إريفان] ونخچوان وقراباغ، وعاصمتُه مدينة تبريز، وفيه مُدن مهمةمثل إروان عاصمة مقاطعة شخورسعد وغنجه وأردبيل التي سكنتها الأسرة الصفوية. إلى الجنوب من أذربيجان يقع إقليم كردستان أو أردلان، ومركز الحكم فيه مدينة سنناداج؛ وإلى الجنوب منه إقليم كرمنشاه الذي تمر به الطريق الرئيسة من بغداد إلى قزوين فطهران وخراسان، وعاصمته مدينة كرمانشاه. أما إقليم عراق العجم [ميديه] فيقع إلى الشرق من كردستان وكرمانشاه، وهو إقليم وسطي كبير، عاصمتُه أصفهان، ومن مُدنه المهمة

(١٩) Malcolm, vol. 1, p. 2.

(٢٠) الأمين، مج ٤، ص ٢٤٥.

(٢١) Morgan, p. 4.

قزوين وطهران وقم وساوا وقاشان وأردستان [أرسون] وخونسان وكلبيكان وجيلان. إلى الجنوب الشرقي في كرمانشاه يقع إقليم لورستان [بلاد اللر] وهو إقليم جبلي ومركزه خرّم أباد، وبمحاذاته وإلى الجنوب الشرقي منه يقع إقليم عربستان (خوزستان) حيث تشغل قبيلة البختياري الكبيرة الجزء الشرقي منه. ويقع إقليم كوهغلو (Kûhgilu) بين بلاد البختياري من الجهة الشمالية الغربية وإقليم فارس من الجهة الجنوبية الشرقية.

أما إقليم فارس الكبير، فامتداده من رأس الخليج إلى مدخله قرب بندر عباس ومضيق هرمز، وعاصمته شيراز. وإلى الشرق من الجهة الجنوبية الشرقية لإقليم فارس يقع إقليم كرمان (كرمينا قديمًا) مع عاصمته التي تحمل الاسم نفسه، وتحدُّه شرقًا صحراء لوت (دشت لوط) التي تفصله عن إقليم سيستان. وإلى الجنوب الشرقي من كرمان يمتدّ إقليم مكران شرقًا إلى الحدود الغربية لبلوشستان (بلوخستان)، التي تقع بين مكران غربًا والإمبراطورية المغولية في الهند شرقًا. أما في الشرق والشمال الشرقي من بلاد فارس، فيقع إقليم خراسان الكبير الذي يضم مُقاطعتين كبيرتين هما قندهار وهراة، ومقاطعة مرو الصغرى. ويذكر ولاديمير مينورسكي[٢٢] أنه كان يشتمل على مُقاطعتَي سيستان (سجستان) وبلوخستان، وأشهر مُدنه مشهد وهراة وقندهار.

أما إقليم أستراباد فيفصل بين خراسان وبحر قزوين إلى الشمال الغربي من بلاد فارس، وكانت تقطُنه قبائل تركمانية من القاجار والجلائريين. وإلى الغرب من أستراباد يمتد إقليم مازندران الساحلي على المساحة الخصبة من الأراضي بين سلسلة جبال البورز وبحر قزوين، ويتكون غالبًا من الغابات. وبمحاذاته غربًا يقع إقليم كيلان، وأبرز مدنه هي مدينة رشت. وتفصل بين كيلان وإقليم شيروان مقاطعتا طاليش وسهوب مغان (مقان) التابعتان لإقليم أذربيجان، ومركز هذا الإقليم بلدة شماخي (Shamakhi)، ويضم أيضًا جزءًا صغيرًا من داغستان يقع ضمن الممتلكات الصفوية، إضافة إلى مدينة دربند المحصنة. إلى الشمال من هذا الإقليم تقع بلاد اللزغيين (Lezgis) وغيرهم

(٢٢) سازمان اداري حكومت صفوي با تعليقات مينورسكيبر تذكره الملوك [التنظيم الاداري للحكومة الصفوية مع تعليقات مينورسكي على تذكرة الملوك]، ترجمة مسعود رجب نيا، ط ٢ (تهران: انتشارات أمير كبير، ١٩٨٩)، ص ١٩٦.

من القبائل التي تقطن الجبال ولا تخضع لإدارة الصفويين[٢٣].

يمكن إيجاز هذه الأقاليم من الشمال إلى الغرب ثم جنوبًا فشرقًا، كالتالي: جورجيا، أذربيجان، كردستان، كرمنشاه، عراق العجم، لورستان، خوزستان أو عربستان، كوهغلو، فارس، كرمان، مكران، خراسان، أستراباد، مازندران، جيلان (كيلان) وشيروان، إضافة إلى عراق العرب ومركزُه مدينة بغداد.

سكن هذه البلاد كثير من القبائل التي تركزت في المناطق الحدودية، وهذه ميزة يذكُرها كارلتون كون (C. S. Coon) بقوله: إن «الكثافة السكانية كانت مركّزة قرب الحدود منذ العهد الإخميني»[٢٤]. هؤلاء السكّان لا يمكن تقسيمهم إثنيًا فحسب، بل كذلك وفق اللغة وطرق المعيشة، فهناك الحَضَر المُستقرُّون والموزَّعون على المدن والأرياف، وهناك البدو الذين يجُوبون المراعي ويقطُنون الجبال[٢٥]. من الناحية العرقية والإثنية، هناك التاجيك والأكراد، علاوة على أعداد كبيرة من الأتراك والتركمان[٢٦] والعرب والبلوشي والبرهوي والأفغان والجورجيين والأرمن. والجدير بالذكر أن بعض الأتراك قَدِمُوا من الإمبراطورية العثمانية مُناصرين للشاه إسماعيل الأول، وبعضهم الآخر دخلوا البلاد قبل العهد الصفوي، مثل الأفشاريين والقشقايين (Qashqai) في القوقاز، إضافة إلى اللزغيين الذين استوطنوا المناطق الجبلية لداغستان. أما الجورجيون فعاشوا في كرتلي وكختي، وانخرط كثير منهم ممن اعتنقوا الإسلام في الجيش الصفوي، وشكّلوا مع الشركس والأرمن فِرق الغلمان (Ghulams) في عهد الشاه عباس الأول[٢٧]،

---

(٢٣) Lockhart, pp. 4-8.

(٢٤) C. S. Coon, «Iran: Demography and Ethnography,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 1.

(٢٥) Lockhart, p. 8, and Morgan, p. 4.

(٢٦) **التركمان**: كلمة أطلقها المسلمون على قبائل «الأوغوز»، وتعني: «الأتراك المسلمين». وهناك من يرى أن كلمة «تركمان» تتكون من كلمتَي «ترك» و«مان» أو «من»، وتعني: الرجل التركي، أو المُقاتل التركي. كما أُطلقت الكلمة «تركمان» على الأتراك الرُحّل لتمييزهم عن الأتراك المُستقرين. انظر: عزيز قادر الصمانجي، **التاريخ السياسي لتركمان العراق** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٢٤ ـ ٢٦.

(٢٧) Roger M. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 78.

وبهذه الطريقة انتشر الجورجيون في معظم بلاد فارس. أما الأرمن فعاش القسم الأكبر منهم في مدينة جلفا، كما أقاموا في إحدى ضواحي مدينة أصفهان في ناحيةٍ سمَّوها جلفا الجديدة، وفي همدان وغيرها من المدن. وقطن الأكراد إقليم كردستان، في ما استوطنت جاليات منهم أذربيجان وخراسان. في جنوب البلاد سكنت القبائل العربية في الأجزاء المنخفضة في عربستان (خوزستان) وسواحل الخليج والجزر الواقعة قبالة الساحل. أما في شرق بلاد فارس فكانت القبائل المحاربة، مثل القلزيين الذين تمركزوا حول قندهار، والإبداليين الذين سكنوا منطقة هراة، بينما سكن الهزاريون القسم الجبلي من البلد إلى شمال وغرب واديَي هلمند وترنك[٢٨].

مع هذا التنوع الإثني كان التنوع اللغوي، إذ على الرغم من أنّ اللغة الفارسية كانت الأكثر انتشارًا، وكما يسميها مارشال هودجسون: «لغة المراسلات الدبلوماسية»[٢٩]، أو لغة العصر في تلك المنطقة، إذا جاز التعبير، فقد سادت لغات عدة، منها التركية التي كانت لغة البلاط الفارسي، إذ كتب بها بعض الشاهات أشعارهم، كالشاه إسماعيل مثلًا، وكذلك اللغات الكردية والعربية والجورجية والأرمنية والبشتوية.

تبعًا للاختلاف الإثني واللغوي، كان التنوع الديني والمذهبي؛ فعلى الرغم من إعلان الشاه إسماعيل الأول المذهبَ الإمامي الاثني عشري الشيعي مذهبًا رسميًا للدولة الصفوية، بقيت هناك جماعات إسلامية سُنّية متعددة، مثل اللزغيين والداغستانيين والأكراد والقلزيين ومعظم القبائل العربية. عمومًا، مثّل السُنّة أقليةً في بلاد الصفويين بعامة بعد قيام الدولة الصفوية، في ما مثّلوا أغلبية في بعض الأقاليم.

كانت في بلاد فارس جماعات من المسيحيين، مثل الجورجيين، والأرمن ومعظمهم من الأرثوذكس. كما كانت في تلك البلاد أيضًا ـ وما زالت حتى أيامنا هذه ـ جماعاتٌ من الزرداشتيين في يزد وكرمان، وانتشر بعضهم في مُدنٍ أخرى، وكانت في أصفهان منطقة مخصّصة لهم في الجهة

---

(٢٨) Lockhart, pp. 8-10.

(٢٩) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 3, p. 47.

الجنوبية من زاينده رود؛ علاوة على اليهود الذين كانوا يعيشون في بعض المدن المهمة، مثل أصفهان وهمدان وكاشان، وكانوا قليلي العدد نسبيًا. عمومًا، يقدّر لوكهارت عدد سكان إيران في نهاية القرن السابع عشر بما بين ثمانية ملايين وعشرة ملايين نسمة(٣٠).

باختصار، نقول مع كُون إن القبائل الكبرى انتشرت في بلاد فارس بحسب التوزيع الجغرافي التالي: في جبال زاغروس كان الأكراد واللريون والبختياريون والكوه غالوس والماماسيون والكاشجاي والخامشاي. أما في الشمال الغربي وجبال البورز وسهل شرق بحر قزوين، فأقام الشاهسافانيون، والبورز ـ الغربيون والشرقيون ـ والتركمان والقرغيز. في الساحل الجنوبي والجنوبي الشرقي، أقام العرب والبالوشيون والبراهولزيون والسيستانيون(٣١). مع الإشارة إلى أن إيران تقع ضمن المناطق الجغرافية المُعرّضة للبراكين والزلازل، ويعدّها بيرت فراغنر (B. Fragner) «واحدة من أكثر المناطق غير المستقرة تكتونيًا»(٣٢)، لذلك فإنها تتعرض باستمرار لهزات أرضية مدمِّرة.

ثانيًا: الدول السابقة أو المجاورة للصفويين

تعاقبت في بلاد فارس والمناطق المحيطة بها دول كثيرة قبل القرن السادس عشر الميلادي الذي شهد مطلعه قيام الدولة الصفوية. دخل الإسلام بلاد فارس في العهد الراشدي، واستمر من دون انقطاع حتى أيامنا هذه، ووصل إشعاعه ونفوذه إلى المناطق المحيطة بها. في الشرق، كانت الممالك الإسلامية في الهند، أما في الشمال والشمال الغربي، فكانت الدولة العثمانية، الجار اللدود للصفويين، وفي الجنوب والجنوب الغربي، كانت دولة المماليك. أما في بلاد فارس نفسها، فكانت دولة الإيلخانيين المغول الذين أسّسوا دولتهم في قلب إيران، علاوة على التيموريون الذين أسّس دولتَهم تيمورلنك، وقامت على أنقاضها دويلات وإمارات عدّة، كانت

---

(٣٠) Lockhart, pp. 9 and 11.

(٣١) Coon, p. 8.

(٣٢) Bert G. Fragner, «Social and Internal Economic Affairs,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, p. 499.

أبرزَها دولتا القرا قيونلو والآق قيونلو، نشطت الدعوة الصفوية في عهدهما، وقامت على أنقاضهما.

بعد وفاة تيمورلنك في عام ١٤٠٥، شهدت الإمبراطورية التي أسسها انقساماتٍ حادّةً تمثّلت بانشطارها إلى قسمين: شرقي وغربي، وفي تحرُّك الحكام الذين خسروا ممالكهم وسلطانهم ساعين للعودة إلى قوتهم ومجدهم السابقَين. رافق ذلك اضطراب سياسي ناجم عن غياب نظام خاص في وراثة العرش لدى التركمان، الأمر الذي كان يُتيح لأي فرد من أفراد الأسرة الحاكمة الاستئثار بالسلطة إذا استطاع كسب ولاء بقية أفراد أسرته، بالإقناع أو بالإكراه، وهذا النظام ورثه التيموريون عن أسلافهم المغول، وكان شائعًا لدى معظم القبائل التركمانية(٣٣).

في هذه الأجواء التنافسية المحمومة والدموية غالبًا، عاش السكان في بلاد فارس تتنازعهم حالاتُ الضياع والقلق والاضطراب السياسي في ظل التيموريين وسائر حكام الأقاليم الأقوياء (الجلائريين، ذي القدر، القرا قيونلو)، وتميّز من بين هؤلاء حكام القرا قيونلو والآق قيونلو. ويذكر القرماني هاتين الأسرتين بقوله: إنهما «طائفتان من التركمان، وكانت مساكنهم القديمة بلاد تركستان، ثم تحولوا عنها في زمن أرغون خان الملك إلى بلاد أذربيجان، ثم تحولت طائفة قره قيونلي إلى نواحي أرزنكان (أرزنجان) وسيواس، واستفحل بها أمرهم، وتحوّلت طائفة آق قونيلي إلى ديار بكر، واستولوا على الملك والسلطنة»(٣٤).

يكتنف الغموض أصل القرا قيونلو أو جماعة الخروف الأسود (قرا: أسود، قيونلو: حمَل أو خروف)(٣٥)، والآق قيونلو أو جماعة الخروف الأبيض، ويقول هانس روبرت رويمر (H. R. Roemer) إنه يمكن أن يكون

---

(٣٣) Morgan, p. 104.

(٣٤) أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق فهمي سعد وأحمد حطيط، ٣ ج (بيروت: عالم الكتب، [١٩٩٠])، ج ٣، ص ٩١.

(٣٥) انظر مادة «آق قويونلو» و«قرا قويونلو»، في: إبراهيم الدسوقي شتا، **المعجم الفارسي الكبير = فرهنك بزرك: فارسي ـ عربي**، ٣ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٢)، مج ١، ص ١٤٤ ومج ٢، ص ٢٠٨٤.

الآق قيونلو والقرا قيونلو من الأصل نفسه، وأصبحتا في القرن الثامن/ الرابع عشر قبيلتين مهمتين تعُودان بنسبِهما إلى أوغوز خان[٣٦]، وبالتحديد إلى قبيلتي بايندير (Bayindir) وبهارلو (Baharlu) أوبراني (Barani)، حيث انحدر الآق قيونلو من الأُولى، والقرا قيونلو من الأخيرة، هذا ولم يُذكر هذان التجمعان القبَليان قبل العهد المغولي.

١ ـ القرا قيونلو

حكم القرا قيونلو أجزاء من شرق الأناضول والعراق والجزيرة ومعظم إيران، ونتيجة الإنجازات التي حقّقتها هذه الأسرة، انضوت قبائل عدة تحت رايتها، منها السعد لو في إقليم نخچوان، والدخر لو في إقليم أرضروم ـ بابيرت، والياغوت واغاج إري في إقليم مرعش، والبهار لو في إقليم همدان، والكرمان لو في إقليم أغانجا ـ يرداع، والجاكير لو في نواحي أردبيل والإيين لو وغيرهم. وبرز عدد من حكام القرا قيونلو منهم بيرم خواجه الذي كان خاضعًا لسلطة الجلائريين، حكام العراق.

بعد بيرم خواجه، تولّى الحكم ابنُ أخيه قره محمد[٣٧] الذي دافع عن بلاده في مواجهة غزوات تيمور في عام ٧٨٩/ ١٣٨٧، لكن ابن اخته بير حسن القرا قيونلو قتله في عام ٧٩١/ ١٣٨٩، ومع ذلك لم يستتبّ الأمر، إذ سرعان ما تكتّل الأمراء حول قره يوسف بن قره محمد الذي نازع بير حسن الذي مات في عام ٧٩٣/ ١٣٩١. سار قره يوسف على نهج أبيه في محاربة تيمور، وكان خصمًا عنيدًا له، واتّبع معه سياسة الكَرّ والفَرّ. وبرز قره يوسف بصفته حاكمًا قويًا بعد وفاة تيمور، وخضعت لسلطته مناطقُ في إقليم أذربيجان والموصل، وأخذت قوته تزداد، وأخضع لسلطته المناطق التي انتزعها منه تيمور.

خَلَف قره يوسف ابنُه إسكندر[٣٨] الذي اشتُهر بقسوته، لكن «شاهرخ»

---

(٣٦) H. R. Roemer, «The Turkmen Dynasties,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, pp. 150; 152 and 156, and Morgan, p. 101.

(٣٧) F. Sumer, «Kara Koyunlu,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 584.

ويذكر رويمر احتمالًا آخر، وهو أن يكون قره يوسف ابنًا لبيرم خواجه. انظر: Roemer, Ibid., p. 160.

(٣٨) أحمد غفارى قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤])، ص ٢٤٩.

التيموري استدعى «جهان شاه» شقيق إسكندر، ونصّبه رئيسًا للقرا قيونلو، ما دفعه إلى مُحالفة المماليك والاستعانة بهم. التقى الأخَوان في معركةٍ قرب تبريز عام ١٤٣٨/٨٤١، تلقى فيها إسكندر ضربة قاسية أجبرته على الاحتماء بحصن النجق المنيع، حيث انتظر المساعدة العسكرية المملوكية التي كانت في الطريق، ثم عادت إلى مصر من أرزنجان لدى وصول خبر وفاة السلطان برسباي المملوكي. لاقى إسكندر حتفه على يد أحد أبنائه، وتفرّد جهان شاه بالحكم بين عامي ١٤٣٩/٨٤٣ و١٤٦٧/٨٧٢. ولمّا توفي شاهرخ التيموري في عام ١٤٤٧/٨٥٠، هاجم حاكم القرا قيونلو مدينتي سلطانية وقزوين التابعتين للتيموريين، وأضاف مدينتَي الري وأصفهان وإقليمَي فارس وكرمان إلى مناطق نفوذه.

قام جهان شاه في عام ١٤٦٧ بحملة ضد حاكم الآق قيونلو أوزون حسن، انتهت بكارثة أدت إلى مقتل جهان وابنه محمد. وأخذت دولة القرا قيونلو بالانحدار السريع، لتنتهي مناطقَ خاضعةٍ للآق قيونلو[٣٩].

يُجمع بعض المؤرخين على شِيعيّة دولة القرا قيونلو، وإن اختلفوا في تشيُّع جهان شاه. يذكُر سومر أن أسماء أفراد الأسرة المتأخرين، وكذلك زعماء بعض القبائل، كانت يار علي وبير علي وحسن علي وحسين علي وعلي شكر، ما يدل على وجود مُيول شيعية لدى القرا قيونلو، كما أن أسپند، حاكم بغداد، سَكّ عُملة ذكر عليها أسماء الأئمة الاثني عشر[٤٠].

٢ ـ الآق قيونلو

عاش القرا قيونلو والآق قيونلو في فترةٍ زمنية واحدة، وتداخل تاريخهما معًا إلى درجةٍ دفعت رويمر إلى القول: إن «تاريخهما يُفهم بشكلٍ أفضل إذا دُرس بشكلٍ مُتصل»[٤١]. والآق قيونلو أُسرة تركمانية، وكان تعبير

---

(٣٩) حسن روملو، أحسن التواريخ، به اهتمام عبد الحسين نوائى (تهران: بنكاه ترجمه ونشر كتاب، ١٩٧٠)، ص ٤٦٣؛ Sumer, pp. 586 and 588; Roemer, Ibid., pp. 161 and 166; Roger M. Savory, «The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur,» *Der Islam*, vol. 40, no. 1 (January 1964), pp. 38 and 42; Morgan, pp. 102 and 104, and Malcolm, vol. 1, pp. 490 and 492.

(٤٠) سوف يتم إلقاء الضوء حول هذا التشيع في الفصول اللاحقة. انظر: Sumer, p. 588.

(٤١) Roemer, Ibid., p. 155.

البايندري مُرادفًا لاسم هذه الأسرة، وهو اسمٌ لقبيلة كان ذائعًا في آسيا الصغرى خلال القرن الثامن/ الرابع عشر[٤٢]. اتخذ الآق قيونلو من آمد في ديار بكر ثُم تبريز عاصمتين لهم على التوالي، وكانوا في صراع مع كُلٍّ من القرا قيونلو والأكراد والجورجيين والعثمانيين. ويُعَد بهاء الدين قره عثمان المُلقَّب بـ «قره أُلُغ» (ت ٨٣٨/ ١٤٣٤ ـ ١٤٣٥) مُؤسِّس هذه الأسرة، إذ تسلّم حُكم ديار بكر من تيمور[٤٣].

أمّا المُؤرخون البيزنطيون فيذكُرون تر علي بك الآق قيونلو زعيم الأتراك في آمد الذي حاز رُتبة أمير في عهد غازان الإيلخاني (٦٩٤/ ١٢٩٥ ـ ٧٠٣/ ١٣٠٤). أما مؤرخ الأسرة الطهراني واضع كتاب **الديار بكرية**، فلم يذكُر تر علي أو ابنه قُطلغ بك، بل وضَع نسبًا يعود بالآق قيونلو عبر واحدٍ وخمسين أبًا إلى أوغوز خان، الأب المزعوم لقبيلة الأوغوز[٤٤]. على أنه مهما اختلفت الآراء، فإنّ قره أُلُغ عثمان هو الذي قاد الآق قيونلو عندما ظهرت هذه الجماعة وأخذت تؤدي دورًامهمًا في الحياة السياسية في تلك المنطقة، وعندما أخذت تشارك الحوادث التي جرت في القرن الرابع عشر.

وقف قره عثمان الآق قيونلو إلى جانب تيمور، وحاز لقب الأمير. وتدرّجت علاقة قره عثمان بالمماليك من السلمية إلى الصراع، ولا سيما عندما هاجم ممتلكاتهم في شمال سورية. وتوفي قره عثمان في صفر ٨٣٩ هـ ـ نهاية آب/ أغسطس ١٤٣٥م. وبعد وفاته حكَم ولداه علي بك (ت٨٤٢/ ١٤٣٨)، ثم حمزة بك (ت٨٤٨/ ١٤٤٤)، وحاولا مُتابعة ما بدأه أبوهما، فحارَبا المماليك والعثمانيين. ثم تسلّم الحكم جهانكير بن علي بعد وفاة والده، واستعاد بعض الأراضي التي سيطر عليها جهان شاه القرا قيونلو. أما

---

(٤٢) حسن بيرنيا وعباس إقبال اشتياني، **تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ٢ ج في ١ (تهران: كتابفروشي خيام، [١٩٨٥])، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٦٥٦.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه؛ «الملحق الرقم (٤): الخرائط،» ص ٤٢٩ من هذا الكتاب، وCl. Huart, «AK Koyunlu,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, vol. 1 (1913), p. 255..

(٤٤) Roemer, «The Turkmen Dynasties,» pp. 155 and 156.

عمّاه، قاسم والشيخ حسن، فنازَعاه السلطة، إذ استعان أحدُهما بالمماليك، والآخر بالقرا قيونلو. فأرسل جهانكير أخاه أوزون حسن ضدّ عمه الشيخ، فهُزم الأخير وقُتل. لم يدُم التفاهم طويلًا بين الأخوَين، إذ شنّ أوزون حسن (حسن الطويل) في أثناء غياب أخيه في صيف عام ٨٥٧/ ١٤٥٣ هجومًا مُباغتًا على آمد عاصمة ديار بكر، وأعلن نفسه قائدًا للآق قيونلو.

قلّد سيد الآق قيونلو الجديد، مؤسسَ الأسرة قره عثمان، فتزوّج في عام ٨٦٣/ ١٤٥٨ كيرا كاترين ابنة الإمبراطور يوحنا كالو، وهي التي عُرفت لدى المؤرّخين الأوروبّيين باسم دسبينا خاتون[٤٥] (Despina Khatun).

يرى ميشيل مزّاوي (Michel Mazzaoui) أنّ أوزون حسن هو الشخصية الأبرز في الأسرة الآق قيونلوية، ويُعدّه الأكثر أهمية بعد السلطان العثماني محمد الثاني الفاتح خلال القرن الخامس عشر[٤٦].

استقبل أوزون حسن الشيخ جنيد الصفوي شيخ الطريقة الصفوية الذي ساءت العلاقات بينه وبين جهان شاه القرا قيونلو، ودعاه إلى الإقامة لديه وزوّجه أخته خديجة بيكم[٤٧]. ومن خلال هذه العلاقة الجديدة (المصاهرة) كسب أوزون تأييد أنصار الحركة الصفوية وشيخها من جهة، ومن جهة ثانية حَيّد الطرابزونيين حيال الهجمات التي كان يمكن أن يقوم الصفويون بها، ولا سيما أن زوجة جنيد هي حفيدة أحد الأباطرة الطرابزونيين.

استطاع أوزون حسن تشييد دولة جذبت إليها أنظار الأوروبيين الذين كانوا يسعون إلى إيجاد حلفاء لهم ضدّ المماليك أولًا، ثم العثمانيين. توطدت العلاقات بين الطرفين، وزادت متانةً مع بِعثة كاتيرينو زينو (Caterino Zeno) قريب دسبينا خاتون زوجة أوزون حسن، الذي وصل إلى تبريز وأمضى فيها أربع سنوات عاد بعدها إلى البندقية.

توفي أوزون حسن في ١ شوال ٨٨٢ هـ ـ ٥ كانون الثاني/ يناير

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦٨ و١٧٢.

(٤٦) Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids Siism, Sufism, and the Gulat*, Freiburger Islamstudien; Bd. 3 (Wiesbaden: F. Steiner, 1972), p. 11.

(٤٧) Roemer, Ibid., p. 172.

١٤٧٨، تاركًا إمبراطوريةً تَعاقَبَ على حُكمها حُكام لم يستطيعوا صون وحدتها، كما أنّ أحدًا منهم لم يستطع التفرُّد بالحكم لفترة طويلة. من هؤلاء الحكام باي سنقر (ت ٨٩٨/ ١٤٩٣)، ورستم (ت ٩٠٢/ ١٤٩٧)، وأحمد غودي (ت٩٠٣/ ١٤٩٧) ومحمدي (ت ٩٠٥/ ١٥٠٠)، والوند الذي حكم حتى عام ٩٠٧/ ١٥٠٢، ومراد الذي استمر حاكمًا حتى عام ٩٠٨/ ١٥٠٣. وعندما بسط الشاه إسماعيل الصفوي نفوذه على معظم المناطق التي كانت خاضعة للآق قيونلو، هرب مراد، آخر حكام الآق قيونلو، إلى العثمانيين ثم إلى حكام دولة ذي القدرية، ثم ترك بلادهم أمام هجمات الصفويين[٤٨].

تتشابه دولتا الآق قيونلو والقرا قيونلو في طرق حُكمهما التي ترتكز على مبادئ الحكم المُتوارَثة منذ عهد المغول والجلائريين، حيث لا نظام معينًا للوراثة، بل كانت القاعدة السائدة سيادةَ الأقوى من أفراد الأسرة الحاكمة. وفي عهد أوزون جرت هناك محاولة لفرض ضرائب متماشية والشريعة الإسلامية، إلا أنها فشلت وتراجع عنها السلطان رستم. من الناحية الدينية كان الآق قيونلو من السُنّة، بينما عُرف عن القرا قيونلو التشيُّع، لذلك برز الصراع الصفوي ـ الآق قيونلوي في مطلع القرن السادس عشر كأنه صراع ديني، أظهر الآق قيونلو كأنهم المُدافعون المتحمّسون عن السُنّة مقابل الصفويين الشيعة[٤٩].

رافق حالاتِ القلق والفوضى والصراعات السياسية هذه قدومُ الموجات الجديدة من الترك ـ التي يسمّيها رويمر «الموجة الثانية» ـ فاستقروا في أذربيجان والمرتفعات الإيرانية. وعلى الرغم من هذه الموجات، كانت الغلبة للبداوة التي طَبعت الحياة الاجتماعية والسياسية[٥٠]. وجرت محاولات لإحلال الشريعة الإسلامية وتعاليمها مكان الياسة[٥١] السائدة منذ عهد

---

(٤٨) القرماني، ج ٣، ص ٩٦ ـ ٩٧، وبيرنيا واشتياني، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٦٥٨ ـ ٦٥٩.

(٤٩) Roemer, Ibid., p. 184.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٥١) يعرف المقريزي «الياسة» بـ«السياسة الظالمة التي تُحرّمها الشريعة»، ويقول: «إنما هي كلمة مغلية، أصلُها «ياسة»، فحرّفها أهل مصر، وزادوا بأولها سينًا، فقالوا: «سياسة»، واسمع كيف نشأت =

جنكيزخان وهولاكو. ضمن هذا السياق، أتت محاولة أوزون حسن إحلال الضرائب المرتكزة على مبادئ الشريعة الإسلامية، ومحاولات القاضي عيسى وزير السلطان يعقوب[٥٢]. لكن هذه المحاولات لم تؤدِّ إلى فرض أحكام الشريعة والاقتصار عليها دون مبادئ الياسة وأعرافها، فكانت القوانين والأعراف مزيجًا من الشريعة والياسة. في هذه الفترة أيضًا تزايد نشاط الصوفية، وانتشرت حركاتها في طول البلاد وعرضها، وكانت من بينها الطريقة الصفوية.

٣ ـ الأوزبك

كان الأوزبك من بين القبائل التي لها تأثير مهم في مجريات الأحداث في بلاد فارس وشمال بحر قزوين. وكلمة «أوزبك» مُكوَّنة من تعبيرين: الأول «أوز» ويعني: مئة، والثاني «بك» ويعني: «زعيم»، أي إن تعبير «قبائل الأوزبك» يعني: قبائل المئة زعيم، وينتسبون إلى القبيلة الذهبية. وتعرّض توختاميش، أبرز زعماء القبيلة الذهبية، إلى الهزيمة أمام تيمور في عام ١٣٩٥/٧٩٧، وبعد هذه الهزيمة برز بين الأوزبك زعيم ينتسب إلى شيبان بن جوجي[٥٣] شقيق بتو (Batu)، مُؤسِّس القبيلة الذهبية، وكان هناك فرعٌ آخرُ من الأوزبك يُعرف باسم الكازاخ.

بعد وفاة تيمور، برز بين الشيبانيين أبو الخير الذي استطاع في عام ٨٣١/ ١٤٢٨ توحيد قبائل الأوزبك، واجتاح خوارزم، واحتل مدينة أوركنج، وسيطر على ضفاف نهر سيراداريا (سيحون قديمًا) الشرقية عام ١٤٤٦، ونقل عاصمته إلى سيغناق (Sighnaq)، وفرض سلطته على عشائر الأوزبك. وبعد وفاة شاهرخ

= هذه الكلمة: إن جنكيزخان لمّا غلب الملك أونك خان وصارت له دولة، قرّر قواعدَ وعقوباتٍ أثبتها في كتاب «ياسة»، ومن الناس من يُسمّيه «يسق»، والأصل في اسمه «ياسة» ولما تم وضعه كتب ذلك نقشًا في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه، فالتزموه بعده، حتى قطع الله دابرهم، وكان جنكيزخان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض، فصار الياسة حُكمًا ثابتًا بقي في أعقابه، لا يخرُجون عن شيء من حُكمه». انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية**، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، ٣ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ج ٣، ص ٨٢ ـ ٨٣، والملاحق ص ٤٠١ ـ ٤٤٠ من هذا الكتاب.

(٥٢) Morgan, p. 106.

(٥٣) قزويني، ص ٢٠٧.

التيموري (٨٥٠/١٤٤٧) استفاد أبو الخير من الفوضى والاضطراب السياسي والعسكري، واجتاح بلاد ما وراء النهر، وأخذ يتدخل في شؤون الدولة التيمورية، حيث ساعد أبا سعيد التيموري في تسلُّمه العرش عام ٨٥٥/١٤٥١. رفض زعيما عشائر الكازاخ جان بك وقاري الوضع القائم، ففرّا مع قُوّاتهما إلى بلاد مغلستان. أما أبو الخير، فضعف وتلقّى هزيمة في عام ٨٦١/١٤٥٦ ـ ١٤٥٧ على يد مغول الأورت (Oirat Mongols) القادمين من غرب منغوليا.

قُتل أبو الخير في عام ١٤٦٨ إبان توجُّهه على رأس حملة ضدّ الكازاخ وحلفائهم في مغلستان، وأعقب وفاتَه صراعٌ بين زعماء القبائل على السلطة والزعامة. لم يبقَ من أسرة أبي الخير إلا حفيده محمد شيباني الذي وُلد في حدود عام ٨٥٥/١٤٥١، وشارك بدوره في الصراع. ويبدو أن سلطته قويت، إذ أخذ منذ عام ٨٩١/١٤٨٦ يغزو البلاد الخاضعة للتيموريين، وفي العقد الأخير من القرن الخامس عشر، احتل إقليم سيرادريا (سيحون)، وتهيأ لاجتياح بلاد ما وراء النهر. ومنذ عام ٩٠٥/١٥٠٠ ترك الشيباني السهوب نهائيًا، حيث تقدم الكازاخ وبقوا هنالك حتى أيامنا هذه في البلاد المعروفة باسم كازاخستان.

بعد سنوات عدة من الحروب، استطاع محمد الشيباني إخضاع بلاد ما وراء النهر؛ فبين عامي ٩٠٥/١٥٠٠ و٩٠٦/١٥٠١، احتل سمرقند أكثر من مرة، وأصبحت خاضعة له بعدما انتزعها من التيموريين. حاول بابر التيموري استعادة عاصمة تيمور سمرقند، لكنه هُزم في عام ٩١٠/١٥٠٤، فانسحب إلى كابول. وفي العام نفسه، احتل محمد الشيباني خوارزم، واجتاح خراسان حيث آخرُ الحكام التيموريين حسين بايقرا الذي مات عام ٩١١/١٥٠٦. وفي العام التالي دخلت القوات الأوزبكية مدينة هراة عاصمة القسم الشرقي للإمبراطورية التيمورية، وبحلول عام ١٥٠٨ سيطر الأوزبك على كامل خراسان، وأصبحوا على حدود بلاد فارس والدولة الصفوية الناشئة، يحيطون بها من الشرق والجنوب الشرقي من دامغان وكرمان. وبحلول عام ١٥٠٩ ورث الأوزبك الجزء الشرقي من الإمبراطورية التيمورية[٥٤].

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨، و Morgan, pp. 113-114.

٤ ـ المماليك

أسس المماليك[٥٥] في مصر دولة امتدت لتشمل بلاد الشام، وعينتاب ومرعش. والمماليك صنفان: المماليك البحرية الذين امتد حُكمهم بين عامي ٦٤٨/ ١٢٥٠ و٧٩٢/ ١٣٩٠[٥٦]، والمماليك البرجية الذين امتد حكمهم بين عامي ٧٨٤/ ١٣٨٢ و٩٢٢/ ١٥١٧[٥٧]. أكثرُ المماليك البحرية من الأتراك والمغول، ويذكُر ابن خلدون أنّ الملك الصالح أيوب «استكثر من المماليك الترك ومَن في معناهم من التركمان والأرمن والروم وجركس، إلا أن اسم الترك غالِبٌ على جميعهم لكثرتهم ومزيتهم»[٥٨]. أما المماليك البرجية، فهم من الأرقّاء الشراكسة، وأولُهم السلطان برقوق[٥٩].

احتل المماليك مناطقَ استراتيجيةً مهمة في أفريقيا وآسيا، وأوقفوا الزحف المغولي بعد انتصار جيشهم بقيادة قطز على الجيش المغولي بقيادة كتبغا في موقعة عين جالوت عام ١٢٦٠، حيث قُتل القائد المغولي مع بعض قادته[٦٠].

---

(٥٥) يذكر المقريزي في **السلوك** أنّ أول حُكام المماليك هو الملك معز الدين أيبك الذي أعلن نائبًا للخليفة المستعصم بالله العباسي في القاهرة، وذلك في عام ٦٤٨/ ١٢٥٠. انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٤٦٤١. ويتابعه ابن تغري بردي، فيقول: «اتفق الأمراء على سلطنة الملك المعز أيبك، وسلطنوه بعد أن بقيت الديار المصرية بلا سلطان مدة». انظر: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تقديم وتعليق محمد حسين شمس الدين، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٧، ص ٤.

(٥٦) انظر الملحق الرقم (٤): الخرائط، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٥ من هذا الكتاب، و M. Sobernheim, «Mamluks,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, vol. 3, p. 216.

(٥٧) القرماني، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٥٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٥، ص ٣٧٣. وحول دخولهم في خدمة الصالح أيوب، انظر: المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج ١، ص ٤٦٣، وابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**. ونسبة البحرية إليهم لأنهم أُسكنوا في جزيرة الروضة في النيل الذي يعرف عند المصريين ببحر النيل.

(٥٩) المقريزي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤١، وابن تغري بردي، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨١. ونسبة البرجية إليهم لسكناهم في أبراج القاهرة.

(٦٠) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط ٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٣٦٥، فيليب حتي [وآخرون]، **تاريخ العرب**، ط ٦ (بيروت: دار غندور، ١٩٨٠)، ص ٧٦٤.

واستطاع الأشرف خليل فتح عكا وقلعة الروم[٦١] في عام ٦٩٠/١٢٩١ وانتزاعهما من يد الفرنجة، مُعلنًا بذلك إنهاء الوجود العسكري للإفرنج (الفرنجة)[٦٢].

تعرّضت بلاد المماليك لهجمات تيمور لأسباب متعددة، منها لجوء أحمد الجلائري، عدُوّ تيمور، إلى بلادهم إبان فراره من الجيوش التيمورية، ومنها محاولات التحالف بين المماليك والقبيلة الذهبية[٦٣]، التي أخافت تيمور، علاوة على طموح الأخير وسعيه إلى السيطرة على ضفة الفرات الغربية. تقدم تيمور بجنوده في خريف عام ٨٠٣/ ١٤٠٠ عبر عينتاب، واحتل حلب وحماة وحمص وبعلبك، وفي كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه، وصلت قواته إلى خارج مدينة دمشق، وفرضت عليها حصارًا إلى أن دخلتها في آذار/ مارس ١٤٠١[٦٤]، حيث استُبيحت المدينة، وأُحرقت عمارتها وسُبي أهلها. ثم توجه تيمور إلى العراق، ومنها إلى آسيا الصغرى.

استمر المماليك في حكم مصر وبلاد الشام حتى مطلع القرن السادس عشر، حيث هُزم آخر سلاطينهم، قانصو الغوري، وقُتل في معركة مرج دابق في ٢٤ آب/ أغسطس ١٥١٦[٦٥] أمام العثمانيين بقيادة السلطان سليم الأول الذي أنهى حكم المماليك العسكري في مصر أيضًا بعد شنق طومان باي آخر السلاطين المماليك في مصر عام ٩٢٣/ ١٥١٧[٦٦].

حافظ المماليك على رمز من رموز الحكم الإسلامي وهو الخلافة، حيث استقدم بيبرس أبا العباس أحمد بن الظاهر العباسي وبايعه بالخلافة، وذُكر اسمه في الخُطب، ونُقش على العُملة، ولُقّب بالمستنصر. ويذكر ابن

---

(٦١) القرماني، ج ٢، ص ٢٧٥. وقلعة الروم هي حصن منيع قرب نهر الفرات.

(٦٢) ابن خلدون، ج ٥، ٤٠٤، والمقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٦٣) Roemer, «The Turkmen Dynasties,» p. 73.

(٦٤) المقريزي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠ ـ ٥٠.

(٦٥) القرماني، ج ٣، ص ٤٦، واسماعيل سرهنك، **تاريخ الدولة العثمانية**، تقديم ومراجعة حسن الزين (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨)، ص ٧٠ ـ ٧٥.

(٦٦) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، حققه وضبط نصه جبرائيل سليمان جبور، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

خلدون أنه بعد مبايعته جهّزه للعودة إلى كرسيه في بغداد حيث قُتل على يد عساكر هولاكو. فبايع المماليك أحد العباسيين من بعده ومن عقب المسترشد واسمه أحمد أيضًا، وذلك في عام ٦٦٠/١٢٦١، وهو الذي استقرت الخلافة عقبه بمصر(٦٧).

٥ ـ العثمانيون

ينتسب العثمانيون إلى قبيلة قايي، إحدى قبائل الغز الأتراك. وكانوا تراجعوا أمام المغول الذين اجتاحوا أراضي خراسان، والتمسوا الحماية من خوارزم شاه الذي أسكنهم في المراعي شمال غرب أرمينيا(٦٨). شكّل العثمانيون واحدة من الدول التركية التي كانت تفصل بين البيزنطيين والدولة السلجوقية، أو سلاجقة الروم كما كانوا يُعرفون. أُسست هذه الدولة نحو عام ١٢٩٩ في بثينية (Bithynia)، كما يذكر كرامرز الذي يُعدّد غيرها من الدويلات التركية، فيذكُر الكرسي أوغلو (Karasi Oghlu)، والصروخان أوغلو، والأيدن أوغلو، والمنتشي أوغلو، والچندر أوغلو. . . وغيرها(٦٩). ويؤكّد رويمر ذلك، حيث يشير إلى أن الإمبراطورية العثمانية كانت في أوائل عهدها واحدةً من إمارات أناضولية لا حصر لها، ولا تشكل خطرًا على إيران أكثر من القبائل التركمانية المعروفة بقرا قيونلو(٧٠).

دخل العثمانيون في خدمة علاء الدين الثاني السلجوقي، سلطان قونيه، الذي أقطَع أرطغرل المستنقعات الواقعة قبالة البيزنطيين، وتسلّم ابنه عثمان الذي ينتسب العثمانيون إليه الحكم بعد وفاة والده في عام ٦٨٧/١٢٨٨. عام ٦٩٩/١٣٠٠ توفي علاء الدين فاستأثر عثمان بالأراضي المُقطَعة له كلها، ولقّب نفسه بباديشاه آل عثمان. وأخذت الدولة العثمانية تنظّم نفسها على الصعيدين العسكري والإداري، وبسطت نفوذها على القسم الأكبر من

---

(٦٧) ابن خلدون، ج ٥، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٦٨) بروكلمان، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨، وسرهنك، ص ٩.

(٦٩) J. H. Kramers, «The Foundation and Expansion of the Ottoman Empire,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3 (1995), p. 192.

(٧٠) H. R. Roemer, «Timur in Iran,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 42.

بلاد الأناضول، وتوغَّل العثمانيون في القسم الأوروبي من أراضي الإمبراطورية البيزنطية، واحتلّوا جزءًا من الأراضي المحيطة بالقسطنطينية، فجهّز الأوروبيون حملات «صليبية» للوقوف في وجه هذا الخطر الإسلامي الجديد، حيث التقى الطرفان في أكثر من موقعة (قوصواه في عام ١٣٨٩، ونيقوبوليس في عام ١٣٩٦)، وكان النصر حليف العثمانيين[٧١].

في مطلع القرن الخامس عشر، كانت بلاد الأناضول عرضةً لهجمات تيمور الذي هاجم الدولة العثمانية في عام ١٤٠٢، والتقى بجيشها في موقعة أنقرة التي انتهت بهزيمة العثمانيين وأسر سلطانهم بايزيد الأول. بعد ذلك، دخلت الدولة العثمانية في حالة من الفوضى والصراع على السلطة بين أبناء بايزيد، انتهت بسيطرة محمد بن بايزيد المعروف بمحمد الأول على الحكم، فأمضى فترة حُكمه في حروب داخلية لإعادة توحيد الدولة. بعد وفاته، خلَفه ابنُه مراد الثاني في عام ١٤٢١ فقاتل الأوروبيين، ثم وقّع صلحًا معهم في عام ١٤٤٤. وبعد وفاة مراد في عام ١٤٥١ خلَفه ابنُه محمد الثاني الملقّب بالفاتح، فاستطاع فتح القسطنطينية في ٢٩ أيار/ مايو ١٤٥٣، واتخذها العثمانيون عاصمة لهم، ودُعيت إسلامبول[٧٢].

بعد محمد الثاني (ت ١٤٨١)، تولى ابنه بايزيد الثاني الحكم، فنازعه أخوه جم الذي فرّ إلى رودس، ثم إلى بلاط المماليك. وكذلك حصل بين أبناء بايزيد حتى قبل وفاته، حيث نشب الخلاف بين ولدَيه سليم وأحمد، واستطاع الأول اكتساب الإنكشارية إلى صفه، وأكرَه أباه على التنازل له عن العرش في نيسان/أبريل ١٥١٢، وهزم أخاه أحمد أوائل عام ١٥١٣، وفرّ ابن أخيه مراد إلى بلاد فارس، حيث الصفويون. بعد ذلك، أخذ سليم يُثبّت دعائم الدولة والتقى الصفويين، وهزمهم في موقعة چالديران ودخل تبريز في ٢٣ آب/ أغسطس ١٥١٤[٧٣].

---

(٧١) بروكلمان، ص ٤١٧ ـ ٤٢٠.

(٧٢) محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ط ٣ (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٧)، ص ٥٢ ـ ٦٩. و«إسلامبول» تعني: «تخت الإسلام» أو «مدينة الإسلام». انظر: الملحق الرقم (٤): الخرائط، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٥ من هذا الكتاب.

(٧٣) بروكلمان، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٧.

ثالثًا: الوضع الجيوسياسي للدولة الصفوية

أقام الصفويون دولتهم في مناطقَ جبلية، حيث سلسلة جبال لبورز في الشمال، وسلسلة جبال زاغروس في الجنوب والجنوب الغربي. تكاد هذه السلاسل تشكل حلقة طبيعية، تحيط بمناطق صحراوية في الداخل، وتطلّ على بحر قزوين شمالًا، وعلى ساحل الخليج والمحيط الهندي جنوبًا، كما يحدّها نهر أموداريا (جيحون) شرقًا، ونهرا دجلة والفرات غربًا.

أول وهلة تبدو هذه الحدود مثاليةً إلى حدٍّ ما، وحصنًا طبيعيًا لأي دولة تقوم فيها، وهو صحيح لو كانت الدولة منسجمة إثنيًا ودينيًا وثقافيًا، ولو كانت تسيطر فعلًا على المناطق المحيطة بها ولا سيما ضفاف الأنهار. لكن الواقع كان غير ذلك، فمع الحدود وعليها تكون المشاكل المتنوعة، العسكرية والسياسية والاقتصادية والأيديولوجية... التي تتجاوز الحدود وتتفاعل في الداخل، أو تندفع إلى الخارج تبعًا لقوة الدولة أو ضعفها. في الشمال والشمال الغربي كان الأوزبك من جهة، والعثمانيون من جهة ثانية، حيث شكّل الأولون مصدر قلق للجماعات المستقرة عبر الغارات التي كانوا دائمًا يشنّونها. كذلك كان العثمانيون يسعون إلى تأسيس دولة قوية في آسيا الصغرى تكون مهدًا لإمبراطورية كبرى، كما كانوا يُمثّلون تحدّيًا لجيرانهم الصفويين وغيرهم.

أما في الشرق، فهناك الهند وبلاد ما وراء النهر (أموداريا أو جيحون)، وما اختزنته الذاكرة من هجمات للمغول منذ عهد هولاكو حتى تيمور. وأما في الغرب، فهناك أكثر من تحدٍّ، حيث المماليك ونياباتهم على تماسّ مع الصفويين في العراق (عراق العرب) وديار بكر؛ الأمر الذي مثّل تهديدًا مُتبادَلًا للاستقرار بين الدولتين. كما تجسّد التحدّي بوصول طلائع الأوروبيين، وفي طليعتهم الأسطول البرتغالي الذي أخذ يجوب مياه المُحيطَين، الأطلسي والهندي، وصولًا إلى بلاد الهند والخليج العربي/ الفارسي.

هناك من يُصنّف هذه البلاد ضمن «بلاد الإسلام المعلق»، على حد تعبير جمال حمدان[(٧٤)]، ويحاذي معظم أجزائها «الجزيرة العالمية» التي

---

(٧٤) جمال حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر** (القاهرة: عالم الكتب، [١٩٧١])، ص ٣١.

تحدّث عنها مكندر[٧٥]، بينما تقع أجزاء بكاملها ضمن هذه الجزيرة (أذربيجان وأرمينيا)، حيث كانت لأذربيجان أهمية كبرى، إذ كان الأتراك يدّعون أن الأذريين الذين يتكلمون التركية هم أنسباؤهم، ويعدّها الروس الممرّ الطبيعي لتوسُّعهم خلف القوقاز[٧٦]. وهي البلاد التي كانت ممرًا للشعوب القادمة من أواسط آسيا ومتجهة جنوبًا أو غربًا، وهي الطريق نفسها التي سيسلكها الأوروبيون برًّا للوصول إلى الشرق، كما يمرّ بهذه المناطق الخط البرّي لتجارة الحرير.

هكذا نرى أن الدولة الصفوية قامت في المناطق التي تتقاطع فيها الطرق التجارية الداخلية، سواء تلك الممتدة بين أقصى شرق آسيا شرقًا والبحر المتوسط وأوروبا غربًا، أم بين المحيط الهندي والخليج جنوبًا وروسيا شمالاً. يُطلِق هودجسون على هذا الموقع تعبير «المركز»، لكونه يقع وسط الإمبراطوريات الإسلامية الثلاث: المغولية في الهند، والعثمانية في الأناضول والبلقان وبلاد الشام، والصفوية في بلاد فارس[٧٧].

أما سكان بلاد فارس فتألفوا من جماعات عرقية مختلفة، حيث هناك

---

(٧٥) هالفورد مكندر: البريطاني الذي يرى أن على الكرة الأرضية مجموعة من اليابسة هي أوروبا وآسيا وأفريقيا، سماها «الجزيرة العالمية» وقلبُها النابض الأراضي الداخلية، التي تتوافق تقريبًا مع روسيا. وبذلك انتهى إلى المعادلة التالية: مَن يسيطر على أوروبا الشرقية يسيطر على الأراضي الداخلية، ومن يسيطر على الأراضي الداخلية يسيطر على الجزيرة العالمية، ومن يسيطر على الجزيرة العالمية يسيطر على العالم. انظر: Pierre Célérier, *Géopolitique et géostratégie*, 3ème édition refondue (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 13.

مذكور في: أحمد علبي، **الجغرافيا الاقتصادية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٧٩)، ص ١٥٩؛ أحمد البرصان، «هالفورد ماكندر ونظرية قلب العالم الجيوستراتيجية،» **الفكر الاستراتيجي العربي**، السنة ٣، العدد ١٠ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٤)، ص ٢٨٤، و Halford John Mackinder, *Democratic Ideals and Reality; a Study in the Politics of Reconstruction* (London: [Constable and Company, ltd.], 1919), p. 130.

(٧٦) Graham E. Fuller, *The Center of the Universe the Geopolitics of Iran*, Rand Corporation Research Study (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991), p. 194.

(٧٧) Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History Essays on Europe, Islam, and World History*, Edited with an Introduction and Conclusion by Edmund Burke III, Studies in Comparative World History (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993), pp. 19 and 125.

مذكور في: مارشال هودجسون، «تصوُّر تاريخ العالم،» **الاجتهاد**، السنة ٧، العددان ٢٦ و٢٧ (شتاء وربيع ١٩٩٥)، ص ٢٦.

الساميون والهندو ـ أوروبيون على السواء[٧٨]. ويمكن تقسيم السكان إلى ثلاث جماعات رئيسة: الأتراك والفرس والعرب، كانت الغلبة للعنصر التركي المغولي أو التركماني، أما العنصر الفارسي فكان السائد في داخل البلاد، في ما عاش السكان من ذوي الأصل العربي على السواحل الجنوبية. ويؤكد غراهام فولر (G. Fuller) هذه الظاهرة، حيث يذكُر أن «نحو ٤٠ في المئة من السكان الإيرانيين هم من غير الفرس [... من] الأذريين والأكراد والتركمان والبالوشيين والعرب ومن مختلف القبائل التركية ومن الأرمن وغيرهم»[٧٩]. وتراوح عدد سكان بلاد فارس آنذاك بين ثمانية وعشرة ملايين نسمة، بحسب تخمينات لوكهارت.

الجدير بالملاحظة أنّ معظم البلاد التي أحاطت بالصفويين جغرافيًا، عاشت فترة من التشظّي السياسي والصراع بين الحُكام، نتج منها تعدُّد الدويلات ومراكز القوى. ولم تعرف البلاد الوحدة السياسية نسبيًّا إلا في عهد الإيلخانيين (١٢٦٠ ـ ١٤٤٥)، كما في عهد تيمور (١٣٣٦ ـ ١٤٠٥) الذي باشر فتوحاته في عام ١٣٦٩ واستمر حتى وفاته، لتعود البلاد إلى التخبُّط ثانيةً في دوّامة الصراعات الداخلية والخارجية على الرغم من محاولة عدد من الأمراء التيموريين السيرَ على نهج تيمور، مثل شاهرخ، وأبي سعيد آخر التيموريين الأقوياء في بلاد فارس.

عاد الأمراء المحليون إلى الظهور مجدّدًا على الساحة السياسية، كان أبرزهم القرا قيونلو والآق قيونلو، وعلى يد هؤلاء على وجه الخصوص قامت الدولة الصفوية في مطلع القرن السادس عشر. في فترة تمتد نحو قرنين ونصف القرن (١٢٦٠ ـ ١٥٠١)، عاشت بلاد فارس فترات من الصراع بين الأمراء المحليين، وكان ولاؤها موزعًا بينهم، باستثناء فترة تيمورلنك (١٣٦٩ ـ ١٤٠٥) الذي زرع الخوف والرعب في نفوس حكام تلك البلاد وجوارها، وأعاد إلى الأذهان أهوال هولاكو وجنكيزخان. غير أنّ هذه الفترة التي لا تمتد إلى أكثر من ٣٦ سنة في مساحة زمنية مقدارها ٢٤١ سنة، أي إننا بين تقسيم إمبراطورية المغول في عام ١٢٦٠ وقيام الدولة الصفوية في عام

(٧٨) Fuller, p. 35.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

١٥٠١، نجد أن فترة الوحدة بين هذه البلاد تمثّل نسبة ١٥في المئة تقريبًا.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنّ الغزو المغولي ساهم في ضرب القوة المركزية الهشّة للدولة العباسية القائمة في بغداد، مُفسحًا المجال أمام إمارات الأطراف وقواها السياسية للبروز وإظهار مشاريعها السياسية (المماليك، السلاجقة، الروم، العثمانيين، الإيلخانيين، التيموريين، الصفويين. . .) بعيدًا من هذا المركز ونفوذه، أو حتى تملُّكه. كما ساهم هذا الغزو إلى حدٍّ ما في تهشيم الصورة الكاريزمية (الهالة) التي أحاطت بمنصب الخلافة، هذه الصورة التي اختزنتها الذاكرة الجماعية وحافظت على شرعيتها، حتى إن الحكام في مختلف الفترات تمسّكوا بها، وحافظوا عليها، وتمسّحوا بشرعيتها؛ إذ عمل حكام هذه الفترة على ردّ الاعتبار إليها والتستُّر بها، والتسلُّح بقرارات التولية الصادرة عن الخليفة ضدّ المنافسين الآخرين، بدلالة استقدام المماليك للعباسيين الناجين من مجازر هولاكو ومبايعة أحدهم بالخلافة، واستقبال أمراء الهند وحكامها للمسلمين الفارّين من بطش المغول ومجازرهم، وإحاطتهم برعاية مميزة، وخصوصًا أولئك المنتسبين إلى العباسيين. كما عمل هؤلاء على تمييز أنفسهم ودُولهم من غيرها من الدول الإسلامية، وذلك عبر الالتفات إلى كسب تأييد الخليفة العباسي في القاهرة[٨٠]، واهتمّوا بإنشاء العمارات والمساجد والمدافن وتزيينها بالنقوش الإسلامية. ويبدو أن هذه الدول قامت في مناطق يمكن أن نطلق عليها اسم «بؤر التوتر» إذا جاز لنا التعبير، حيث كان حكامها في صراع دائم (جهاد) مع جيرانهم لنشر معتقداتهم، كما كانوا يكسبون شرعيتهم من خلال التصدّي لأعدائهم العقائديين، ضمن ما يُسمّى «مبدأ الغزو» الذي كان من الأسس التي قامت عليها الدولة العثمانية والدولة الصفوية.

أما في مصر وبلاد الشام، فكان المماليك الذين واجهوا المغول في عين جالوت وهزموهم، وسَلِمت مصر من بطشهم وقسوتهم، كما نجَتْ من شرّ

---

(٨٠) عزيز أحمد، «الهند،» في: **تراث الإسلام**، تصنيف شاخت وبوزورث، عالم المعرفة؛ ٨ و١١، ٢ ق (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)، ص ١٩٨، وهذا ما فعله محمد بن تغلق سلطان دلهي الذي سعى إلى الحصول على توليته من المستكفي العباسي في عام ١٣٤٣ وحصل عليها. انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

تيمور الذي خرّب بلاد الشام. لكن العثمانيين الذين كانوا في الأناضول ولم يصمدوا أمام تيمور، عادُوا ولَملَموا شعثهم، واستطاعوا تأسيس إمبراطورية كبرى شملت أراضيَ واسعةً في قارات ثلاث. كما انتشرت دويلات كثيرة بين شمال العراق وبلاد فارس والأناضول ـ مثل الدولة الغادرية (بزعامة ذي القدر) في البستان ومرعش، والدولة الدربندية في شروان[(٨١)] ـ توزّع ولاؤها وتذبذب بين المماليك والعثمانيين بحسب مقتضيات مصالح حكامها.

ضمن هذه المناطق الجغرافية، وفي هذه الأجواء السياسية، عاش آباء الحركة الصفوية الصوفية بدءًا من صفي الدين الأردبيلي مؤسّس الطريقة، وصولًا إلى إسماعيل الأول المُجسِّد العملي لتطلّعات أجداده وأفكارهم السياسية. هكذا أخذت الحدود الجيوسياسية لبلاد فارس ترتسم منذ القرن الثالث عشر، ففي الغرب أصبحت بلاد ما بين النهرين هي الحدود الجيوسياسية للدولة منذ عهد الإيلخانيين[(٨٢)]، كما ترى آن لامبتون (Ann Lambton)، وهو ما ذهب إليه سيّار الجميل الذي يذكر أن «العراق كان منذ سقوط بغداد على يد هولاكو. . . مساحة تداخُلٍ وصراع وخلاف بين العالَمين الإيراني والتركي»[(٨٣)].

من الناحية الإثنية، يبدو أن التركمان والأتراك أخذوا يبرزون بصفتهم قوة أساسية على الساحة الإسلامية، إذ لا تكاد تخلو دولة إسلامية منهم؛ فمن السلاجقة الروم إلى العثمانيين، ومن القرا قيونلو إلى الآق قيونلو، وصولًا إلى الصفويين، كان للتركمان الحظ الأوفر والحضور العددي المهم، لا ننسى أيضًا أن المماليك كانوا في الجزء الأكبر منهم، من الأتراك أو التركمان، بل جُلبوا إلى مصر من أواسط آسيا، موطن التركمان.

هنا نُشير إلى عامل جيوسياسي آخر كان مهمًا في الصراع، هو الوصول

---

(٨١) القرماني، ج ٣، ص ٩٩ و١٠٩.

(٨٢) Ann K. S. Lambton, «Iran to the Turkoman Invasion,» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 4, p. 31.

(٨٣) سيّار الجميل: «الخلافات الحدودية الإقليمية بين العرب والإيرانيين،» في: **العلاقات العربية ـ الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥، و«الخلافات العراقية ـ الإيرانية الحدودية والإقليمية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/ أبريل ١٩٩٦)، ص ٦٩.

إلى شواطئ البحر المتوسط، الذي كان هاجسًا لمعظم الدول التي قامت في تلك البلاد، ودفعها إلى القيام بمحاولات حثيثة للوصول إلى هذا المنفذ المائي الذي شغل قلب العالم القديم قبل الاكتشافات الجغرافية وحفر قناة السويس. ضمن هذا الإطار، حاول الآق قيونلو في نهاية القرن الخامس عشر الوصول إلى الشواطئ المتوسطية لتلقّي المساعدات الآتية من البندقية[٨٤]، ما أدّى إلى صراع بينهم وبين حكام مرعش وديار بكر.

أما القرن السادس عشر فيُعَد قرنًا مميّزًا في تاريخ العالم الإسلامي، كما يرى هودجسون، إذ يذكُر أنه القرن الذي «يشير إلى ذروة القوة السياسية الإسلامية»[٨٥]، لكونه شهد قيام الإمبراطوريات الثلاث: الصفوية في بلاد فارس والمغولية في الهند والعثمانية في الأناضول والبلقان، علاوة على الأوزبك في حوض أموداريا (جيحون) والإمبراطورية الشريفية في المغرب. ويتحدّث هودجسون عن قانون «دولي» محكوم بالشريعة والعُرف بين البلاد الإسلامية المترامية الأطراف[٨٦] في هذا القرن.

في القرن الخامس عشر، اندفع الأوروبيون باحثين عن سُبل الوصول إلى الهند، مدفوعين بانتصاراتهم التي حقّقوها ضد مُسلمي الأندلس، وخصوصًا بعدما طُرد آخر حكام المسلمين، أبي عبد الله، من غرناطة عام ١٤٩٢[٨٧]، وأخذت الأساطيل الأوروبية تجُوب المحيطات، ولا سيما الأسطول البرتغالي الذي شقّ طريقه من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهندي، حتى ظهر قبالة شواطئ الخليج.

تركّزت الدولة الصفوية إذًا بين دولة مغول الهند شرقًا والأوزبك شمالًا والمماليك جنوبًا والعثمانيين غربًا، في بلاد سكَنها الإنسان منذ القِدم وكانت مهدًا للحضارة الفارسية، ودخلت في نطاق العالم الإسلامي، وشارك رجالها في المجالات الحضارية الإسلامية على المستويات كلها، ومنها انطلقت الجحافل المؤيِّدة للدعوة العباسية. في هذه البلاد أيضًا،

---

(٨٤) Roemer, «The Turkmen Dynasties,» p. 176.

(٨٥) Hodgson, *The Venture of Islam*, p. 47.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٨٧) بروكلمان، ص ٣٤٣، وحتي [وآخرون]، ص ٦٣٦.

أسّس الصفويون إمبراطورية ارتكزت على الدعوة الصفوية منذ مطلع القرن السادس عشر حتى الثلث الأول من القرن الثامن عشر.

رابعًا: بلاد فارس قبيل قيام الدولة الصفوية

منذ دخول الإسلام إلى بلاد فارس وتبعيّتها للنظام السياسي القائم والمتمثّل بالخلافة التي تنقّلت عاصمتها من المدينة المنوّرة إلى الكوفة، فدمشق، ثم بغداد[٨٨]، عرفت تلك البلاد فتراتٍ حاول فيها بعض الحكام التمتع بصلاحيات أكبر، بدءًا بالطاهريين، فالزياريين، ثم البويهيين، والصفاريين، والسامانيين، والغزنويين، والغوريين حتى السلاجقة، لكنّ أيًّا من هؤلاء الحكام لم يخلع الولاء للخليفة العباسي في بغداد، مع ما اعترى حُكمه وسلطته من ضعف.

مع المغول تغيّر الوضع السياسي القائم، فالخليفة نفسه أصبح خارج بغداد، و- إنْ صحّ التعبير - «هُجِّر» وأضحى «لاجئًا» في بلاط المماليك، الذين أعادوا الاعتبار الشكلي له عبر تلقّي فرمان التولية للسلطان المملوكي الذي يتسلم السلطة فعلًا. لذا، أخذ كثير من الحكام المحليين يبرزون، ولا سيما بعد وفاة هولاكو ودخول المغول في الصراع حول السلطة في ما بينهم بُعيد وفاة كل حاكم[٨٩].

خضعت بلاد فارس لحكم الإيلخانيين المغول الذين اعتنقوا الدين الإسلامي، وأدخلوا مصطلحَي «إيران» و«طوران» في مجال التداول السياسي، والمصطلح الثاني - بحسب كرافولسكي - مصطلحٌ إيراني قديم لآسيا الوسطى في الشاهنامه، أُطلق على أراضي العدو الرئيس للإيرانيين القدامى، واستعاره الإيلخانيون وأطلقوه على خصومهم من عشائر جغتاي

---

(٨٨) أنشأ الأمويون خلافة في الأندلس، كما أسّس الفاطميون نظام الخلافة واتخذوا من القيروان ثم القاهرة مركزًا لخلافتهم.

(٨٩) حيث الصراع بين الأمراء المغول المنتسبين إلى جنكيزخان منذ عهد أوكتاي، مرورًا بجوجي فجغتاي، ثم تولوي وكيوك منكو وقوبيلاي وصولًا إلى تيمور. انظر: رشيد الدين الطبيب، **جامع التواريخ (تاريخ خلفاء جنكيزخان من أوكتاي قاآن إلى تيمور قاآن)**، ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٢٩ - ٣٠؛ ١٢١ - ١٢٨؛ ١٥٠ - ١٥٣؛ ١٨٠ - ١٨٢؛ ١٩٨ - ٢١٣؛ ٢٤٩ - ٢٦١ و٣١٣ - ٣٢٣.

في بلاد ما وراء النهر[٩٠]. وأخذت تعابير «بلاد إيران» و«إيران زمين» أو «إيران شهر» تظهر مجدّدًا في كتابات تلك الفترة، ويبدو أن المغول حاولوا الاستفادة من هذه التعابير ومدلولاتها الأيديولوجية لخدمة «الدوغما المغولية القائلة بالتكليف السماوي لخاناتهم بالسيطرة على العالم من جانب جنكيزخان وسلالته»[٩١].

بعد وفاة آخر حكام الإيلخانيين، وتشظّي إمبراطوريتهم في النصف الأول من القرن الرابع عشر، ظهر تيمورلنك الذي سيطر على بلاد ما وراء النهر وبلاد فارس والأناضول، ودانت له بلاد الشام، ووصلت سطوتُه حتى جنوب روسيا وإلى جوار القسطنطينية، ووحّد تلك البلاد تحت حُكمه، لتعود ثانية بعد وفاته إلى التشرذُم والتوزُّع بين ورثتِه. وعاد الحكام المقهورون إلى التحرك مجدّدًا، سواء مَن أسّس الإمبراطوريات منهم، مثل العثمانيين، أو من عاد إلى تقوية إمارته، مثل القرا قيونلو والآق قيونلو، والأوزبك، ولا سيما أنّ مشايخ الحركة الصفوية عاشوا في كنف حُكام الإمارتين الأُوليَين، إلى حين قيام الدولة الصفوية.

نشأت الدولة الصفوية في جوٍّ سياسي مشحون بالصراعات في معظم البلاد المحيطة بها، في البلاد الخاضعة لسيطرة الأوزبك في الشرق، وفي بلاد الأناضول في الغرب، وفي العراق وبلاد الشام في الجنوب الغربي، وفي وسط البلاد وأذربيجان، حيث كان القرا قيونلو والآق قيونلو، وحيث كانت أردبيل مهد الدعوة الصفوية.

خامسًا: من التصوف إلى الدولة

التصوف حركة يُعيد بعض الباحثين جذورها إلى ظاهرة الزهد[٩٢]، والزهد قديم في البلاد الإسلامية يعود إلى فجر الدعوة الإسلامية، حيث

---

(٩٠) كرافولسكي، ص ١٨٠.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٩٢) وفي هذا السياق يذكر حسين مروة أن حركة التصوف بدأت «وجودها الجَنيني ببدء حركة الزهد خلال القرن الأول الهجري» انظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ج ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

كانت حياة الزهد والتقشف مرغوبًا فيها، وحياة الإسراف والتبذير مَنهيًّا عنها[٩٣]. بمفهوم آخر، كان للزهد معنى آخر، إذ عُدَّ موقفًا مُعارضًا لما كان يجري في عهد بعض الخلفاء الراشدين، ويحدّده حسين مروّة بالفترة التي شهدت «الانتفاضة الاجتماعية الأولى في تاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي، التي كان الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، هدفها المباشر». واتخذت هذه الظاهرة شكلًا دينيًا، أما جوهرُها فهو اجتماعي ـ سياسي، تَجسّد في الموقف السياسي المُعارض، مُنطلقًا من محتوًى سلبي عدمي. ويخلص مروّة إلى القول: «إن التصوف بدأ كينونته الجنينية زهدًا مسلكيًا عدميًا، ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين: ديني (التأويل) وسياسي (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد)»[٩٤].

أما كلمة «صوفي»، فيذكُر نيكلسون أنها ظهرت في بلاد ما بين النهرين في نهاية القرن الثاني الهجري (٧١٩ ـ ٨١٦)[٩٥]. وظهرت الصوفية في إيران أول مرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، ومع حلول القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الملادي، أصبحت الصوفية من العوامل المؤثرة في الإسلام داخل بلاد فارس. وعرفت هذه البلاد عددًا من الطرق الصوفية بين القرنين السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، والثامن الهجري/والرابع عشر الميلادي، نذكر منها: الطريقة الخواجانية أو الياساوية والسهروردية والكبراوية والجشتية والمولوية والجورية والحروفية والمشعشعين والنعمة اللهية»[٩٦].

---

(٩٣) وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تنهى عن التبذير والإسراف، منها قوله تعالى: ﴿**إن المُبذّرين كانوا إخوان الشياطين**﴾، و﴿**وكذلك نجزي من أسرف**﴾، **القرآن الكريم**: «سورة الإسراء،» الآية ٢٧، و«سورة طه،» الآية ١٢٧ على التوالي. انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨).

(٩٤) مروة، ج ٢، ص ١٥٠ و١٦٣.

(٩٥) رينولد ألن نيكلسون، «التصوف،» في: **تراث الإسلام**، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف توماس أرنولد؛ عربه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٣٠٦.

(٩٦) الخواجانية أسسها الخواجه يوسف الهمداني (ت٥٥٥/ ١١٦٠) في خراسان، ومعروفة في بلاد ما وراء النهر باسم الياساوية نسبة إلى الشيخ أحمد الياساوي (ت ٥٦٢/١١٦٦). والسهروردية نِسبة إلى أبي حفص السهروردي (ت ٦٣٢/ ١٢٣٣ ـ ١٢٣٤)، والكبراوية تعود للشيخ نديم الله =

لاقى المتصوفة عطفًا وتأييدًا من الحكام المحليين، كما شمل الحكامُ الأقوياء مشايخَ الصوفية وأتباعهم برعايتهم، وكانوا يعاملونهم معاملة خاصة، ويُظهرون لهم الاحترام، وفي هذا السياق يذكر رويمر أن تيمور كان يعامل «السادة [المتحدّرين من نسل النبي محمد] والمشايخ والصوفية والدراويش والقضاة معاملة خاصة، وشملهم بحمايته، حيث كانت حياتهم وأملاكهم مصونة»(٩٧). بل إن المصادر تذكر أن تيمورلنك قبِل التماسًا من خواجة علي الصفوي، وأطلق سراح أسراه من العثمانيين بعد وقعة أنقرة(٩٨). ويبدو أن هذه الرعاية والاهتمام والاحترام كانت نتيجة مواقف الصوفية الداعية إلى تهدئة الناس وإشغالهم وإقناعهم بالتسليم والرضا على الصعيد السياسي. كان بعض المشايخ الصوفية يتنبأ للفاتحين بما سيحدُث لهم، أو بما سيفتح الله على أيديهم من بلاد، مُشكِّلة بذلك جزءًا من الدعاية للحكام، فقابلهم هؤلاء بالاحترام والإجلال والحماية(٩٩)، كما أن الافكار الصوفية كانت سائدة ومنتشرة بين أوساط الناس.

= كبرى (ت٦١٧ ـ ٦١٨/ ١٢٢١ ـ ١٢٢٢)، والجشتية في الهند، والمولوية في الأناضول، والجورية أسسها الشيخ خليفة (ت ٧٣٦/ ١٣٣٥) وتلميذه حسن جوري في خراسان في عهد السربداريين، والحروفية أسسها فضل الله الأسترابادي في نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، والمشعشعون نسبة إلى محمد بن فلاح المشعشع، أُسست وانتشرت في الأحواز، والنعمة اللهية هم أتباع الشيخ نعمة الله والي (ت٨٣٤/ ١٤٣١). انظر: أحمد تاج بخش، **تاريخ صفويه** (تهران: انتشارات نويد شيراز، ١٩٩٢)، ص ٤٨ ـ ٤٩، و J. T. P. de Bruijn, «Religions,» *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, pp. 48-49.

(٩٧) Mazzaoui, p. 53, and Roemer, «Timur in Iran,» pp. 51-52.

(٩٨) **تاريخ عالم آراى صفوى**، به كوشش يد الله شكرى، ط ٢ (تهران: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٩٩) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ٢ ج، ط ٣ مراجعة ومزيدة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٧٧ ـ ٧٨.

الفصل الثاني

نشأة الدولة الصفوية

مرّت الدولة الصفوية بمرحلتين: في البدء كانت حركة صوفية أو «طريقة»، وتطوّرت لتُصبح دولة، مُتماشية مع الظروف التي مرّت بها البلاد التي احتضنت هذه الحركة/ الطريقة. كيف كانت هذه الحركة، وكيف تحوّلت إلى دولة حاكمة؟

أولًا: الحركة الصفوية

الحركة أو الطريقة الصفوية هي حركةٌ صوفية، عُرفت بهذه التسمية نِسبةً إلى مُؤسِّسها الشيخ صفي الدين إسحق الأردبيلي الذي وُلد في عام ٦٥٠/ ١٢٥٢، وتوفي في عام ٧٣٥/ ١٣٣٤[١]. ذكَر نسبه درويش توكلي بن إسمعيل بزاز، المعروف بابن بزاز أردبيلي في كتاب **صفوة الصفا** كالآتي: «شيخ صفي الدين أبو الفتح إسحق ابن الشيخ أمين الدين جبرئيل ابن الصالح ابن قطب الدين أبو بكر أحمد ابن صلاح الدين رشيد ابن محمد الحافظ لكلام الله ابن عوض ابن بيروز شاه زرين كلاه[*] الكردي السنجاني ابن محمد شرفشاه ابن محمد ابن حسن ابن محمد ابن إبراهيم ابن جعفر ابن محمد إسمعيل ابن محمد ابن أحمد أعرابي ابن أبو محمد القاسم ابن ابو القاسم حمزة ابن الإمام الهمام موسى الكاظم ابن إمام جعفر الصادق ابن إمام محمد الباقر ابن امام زين العابدين علي ابن إمام سيد الشهدا أبي عبد الله الحسين ابن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب،

(١) أحمد غفارى قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤])، ص ٢٦٠.

(*) زرين كلاه: ذو القلنسوة الذهبية، خادم في حضرة السلطان.

صلوات الله عليهم أجمعين»[٢]. أما غياث الدين بن همام الدين الحسيني المعروف بخواند أمير، فيسوق نسب الشاه إسماعيل الصفوي كالآتي: «شاه إسمعيل بن سلطان حيدر بن سلطان جنيد بن شيخ إبراهيم بن خواجه علي بن شيخ صدر الدين موسى بن قدوة أولياء آفاق شيخ صفي الدين إسحق بن شيخ أمين الدين جبرئيل بن شيخ صالح بن قطب الدين بن صلاح الدين رشيد بن محمد الحافظ لكلام الله ابن عوض الخواص بن فيروز شاه زرين كلاه بن محمد بن شرفشاه بن محمد بن حسين بن محمد بن إبراهيم بن جعفر بن محمد بن إسمعيل بن محمد بن أحمد الأعرابي بن أبو محمد القاسم بن أبي القاسم حمزة ابن الإمام الهمام موسى الكاظم عليه السلام»[٣].

أما الأسترابادي صاحب كتاب **ازشيخ صفى تا شاه صفى** الذي يعود تاريخ تأليفه إلى عام ١١١٥/١٧٠٣ في عهد الشاه حسين الأول، فيذكر نسب هذا الشاه على النحو التالي: «شاه سلطان حسين ابن شاه سليمان ابن شاه عباس ثاني ابن شاه صفي ابن صفي ميرزا ابن عباس ماضي [الأول] ابن شاه محمد ابن شاه طهماسب ابن شاه إسماعيل ابن سلطان حيدر ابن سلطان جنيد ابن سلطان إبراهيم ابن سلطان خواجه علي ابن سلطان صدر الدين موسى ابن سلطان صفي الدين إسحاق ابن سيد أمين الدين جبرئيل ابن سيد صالح ابن سيد قطب الدين ابن سيد صلاح الدين رشيد ابن سيد محمد حافظ ابن سيد إسماعيل [الملقب] عوض الخواص ابن سيد فيروز شاه زرين كلاه ابن سيد محمد ابن سيد شرفشاه بن سيد محمد بن سيد حسن بن سيد محمد بن سيد إبراهيم بن سيد جعفر بن سيد محمد بن سيد إسماعيل بن سيد أحمد بن سيد

---

(٢) توكلى بن بزاز أردبيلى، **صفوة الصفا در ترجمة أحوال وأقوال وكرامات شيخ صفى الدين إسحق أردبيلى**، مقدمة وتصحيح غلامرضا طبطبائى مجد، ط ٢ (تهران: انتشارات زرياب، ١٩٩٧)، ص ٧٥.

(٣) غياث الدين بن همام الدين الحسينى خواند أمير، **تاريخ حبيب السير**، مقدمة جلال الدين همائى وزير نظر محمد دبير سياقى، ٤ ج، ط ٣ (تهران: كتابفروشى خيام، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ٤٠٩ - ٤١٠. ويذكر السلسلة كذلك محسن الأمين في: محسن عبد الكريم الأمين، **أعيان الشيعة** (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٣٦)، ج ٥، ص ١١٥. ويلاحظ الاختلاف في هذه السلاسل بالنسبة إلى الألقاب والكُنى، فلقب «سيد» مذكور عند الأسترابادي، ويقابله «شيخ» عند ابن بزاز وخواند أمير، وكذلك حذف لقب أبي بكر والكردي بعد اسمَي «قطب الدين» و«زرين كلاه» على التوالي.

محمد ابن سيد أحمد بن سيد محمد الأعرابي ابن سيد قاسم ابن أبو القاسم حمزة بن الإمام الهمام إمام موسى الكاظم»[٤].

على الرغم من الوضوح في هذه السلسلة، فإن الغموض يكتنف أصل الصفويين، وبالأخص مسألة انتسابهم إلى الإمام علي بن أبي طالب، وتاليًا إلى الأسرة الهاشمية. حيث هناك من يجزم أن تزييفًا ما طرأ على هذه السلسلة، وأن هذا التزييف يمكن أن يكون قد حصل خلال فترة حكم الشاه إسماعيل وابنه طهماسب اللذين ادّعيا أنهما من الأُسرة العَلَوية وينتسبان إلى الإمام موسى الكاظم، سابع أئمة الشيعة الاثني عشرية. ويعتقد إيليا بافلوف بتروشفسكي أن النَسب الرسمي للصفويين وُضع في وقت مبكر في بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. ويبدو أنّ هناك شبه إجماع بين الباحثين على أنّ الأسرة الصفوية نزلت إقليم كردستان الفارسي، واتجهت منه إلى أذربيجان، واستقرت في أردبيل خلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وعاشت هناك حياة عادية، واشتُهر أفرادها بالتقوى، فجذبوا حولهم المؤيدين والأتباع. ومع الشيخ صفي الدين بدأ التاريخ الفعلي للطريقة الصفوية الصوفية[٥].

يذكر حمد الله المستوفي القزويني في كتابه **تاريخ كزيده** الذي ألّفه في عام ٧٣١/ ١٣٣٠، أن الشيخ صفي الدين كان له تأثير قوي على حكام المغول الذين احترموه، وأنقذ العديد من الناس من أذاهم. ويضيف في كتابه **نزهة القلوب** الذي أُكمل في عام ٧٤١/ ١٣٤٠، أن معظم الناس في أردبيل شافعيون ومُريدون للشيخ صفي الدين[٦]. وأمضى صفي الدين جزءًا

---

(٤) حسين بن مرتضى الحسيني الأسترابادى، **تاريخ سلطانى: از شيخ صفى تا شاه صفى** بكوشش إحسان إشراقى (تهران: انتشارات علمى، ١٩٨٥)، ص١٣ ـ ١٤. وتتكرر هذه السلسلة ابتداءً من النبي محمد إلى خواجه علي، مع إضافة كلمة «سيد» أمام كل اسم يربط بين خواجه علي والإمام موسى الكاظم. المصدر المذكور، ص٢٣.

(٥) Roger M. Savory, «Dynastic, Political and Military History,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 3, p. 766.

(٦) Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids Siism, Sufism, and the Gulat*, Freiburger Islamstudien; Bd. 3 (Wiesbaden: F. Steiner, 1972), p. 46.

كبيرًا من حياته باحثًا عن الهداية والإلهام، حيث وجد ضالّته في الشيخ إبراهيم الجيلاني (٦١٥/١٢١٨ ـ ٧٠٠/١٣٠١) المعروف بالشيخ زاهد الجيلاني الصوفي، حيث صَحِبه لمدة خمسة وعشرين عامًا، وتزوّج ابنته، وأصبح رئيسًا ومرشدًا للطريقة بعد وفاة رئيس الطريقة الشيخ زاهد[٧]. كثر عدد أتباع الحركة الصفوية، وحظيت باحترام السلطات الحاكمة، وانتظمت وأصبح لها دُعاة في مناطقَ مختلفة، نذكر منهم على سبيل المثال معين الدين علي الحسيني التبريزي، المعروف بقاسم الأنوار[٨].

عاش صفي الدين في فترة حكم الإيلخانيين[٩] الذين تجاذبهم التشيُّع والتسنُّن، ويذكر أنه في الفترة التي عاش فيها، كان معظم الناس في أردبيل شافعيين و«مُريدين للشيخ صفي الدين»[١٠]. هذه المعلومة تقودنا إلى مناقشة مسألتين مهمتين تدوران حول نَسبِ صفي الدين الأردبيلي وتشيُّعه. بالنسبة إلى المسألة الأولى، علاوة على ما ورد سابقًا، ينقل جون مالكولم عن كتاب **زبد التاريخ** لمحمد كمال بن إسماعيل، أحد مُعاصري الشاه عباس الأول، سلسلة نَسبٍ تربط الشاه إسماعيل الأول بالإمام موسى الكاظم[١١]. يصل هذا النسبُ المؤسسَ السياسي للدولة الصفوية بقريش، وبالتحديد بالبيت الهاشمي، عبر الإمام السابع للشيعة الاثني عشرية، أي إن الصفويين

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٣؛ **تاريخ عالم آراى صفوى**، به كوشش يد الله شكرى، ط ٢ (تهران: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ١٠؛ David Morgan, *Medieval Persia, 1040-1797* (London: Longman, 1988), p. 107, and Roger M. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 3.

(٨) Roger M. Savory, «A 15th-Century Ṣafavid propagandist at Harât,» in: Denis Sinor, ed., *American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume* (Bloomington: Indiana University Press, 1969), [Quoted in]: Roger M. Savory, *Studies on the History of Ṣafawid Iran*, Variorum Reprint; CS256 (London: Variorum Reprints, 1987), p. 190.

(٩) J. H. Kramers, «Historical and Ethnographical Survey,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, Prepared by a Number of Leading Orientalists, Published under the Patronage of the International Association of the Academies, 4 vols. (Leyden: E. J. Brill Ltd.; London: Luzac, 1913), vol. 3 (1936), p. 1045.

(١٠) Mazzaoui, p. 46.

(١١) John Malcolm, *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitants of that kingdom*, 2 vols. (London: J. Murray, 1815), vol. 1, p. 495.

أصبحوا ينتسبون إلى الدوحة الهاشمية من قريش، والانتساب إلى قريش اعتبره العديد من علماء المسلمين من الصفات التي يجب أن تتوافر في الشخص الذي يتصدّر لخلافة المسلمين وإمامتهم.

يشكك عددٌ من الباحثين في هذا النسب الصفوي، ويجزم بعضهم أنه منحول ومُزوَّر، ومنهم الباحث الإيراني المعاصر أحمد كسروي التبريزي في سلسلة مقالات له[١٢]، يمكن تلخيص النتائج التي توصل إليها على النحو التالي: إن ادّعاء الصفويين الانتساب إلى الدوحة العَلَوية، وأن صفي الدين الأردبيلي من «السادة» (يعود نسبُه إلى النبي محمد) هو من صُنع المؤرّخين الصفويين المتأخرين المدعومين من الشاهات الصفويين، إذ إنهم من أجل بسط سلطتهم وتقوية نفوذهم في إيران، دفعوا بمؤرّخي البلاط إلى القيام بمثل هذا العمل. ففي عهد الشاه طهماسب الأول (٩٣٠/ ١٥٣٢ ـ ٩٨٤/ ١٥٧٦) كُلف أبو الفتح الحسيني بمراجعة وتصحيح كتاب **صفوت الصفاء** الذي ألّفه توكل بن البزاز قبل أن يموت في عام ٧٥١/ ١٣٥٠ بعد فترة قصيرة من وفاة الشيخ صفي الدين الأردبيلي. وتابعه في عمله هذا إسكندر بك منشي صاحب كتاب **عالم آراى عباسى**[١٣] الذي ألّفه في عهد الشاه عباس الأول[١٤]. ويؤكد ما توصل إليه كسروي الباحثُ التركي زكي وليدي توغان[١٥] الذي يذكُر أنه «لا مجال للشك في أن الشاه إسماعيل والشاه طهماسب تحمّلا وزرًا كبيرًا لكي يمحُوا قصة نَسبِهما الكردي، وليعزُوَا لفيروز الكردي صفة التحدُّر من سلالة النبي»[١٦].

---

(١٢) نشرت في: «تراد وتبارى صفوية (أصل الصفية)،» آينده، العدد ٢ (١٩٢٦ ـ ١٩٢٧)، و«الشيخ صفي وتباريش (أصل الشيخ صفى)،» في: يحيى زكا، معد، **كاروندرى كسروى**، (تهران: نشر كتابة جيبي، ١٩٧٤).

(١٣) إسكندر بيك منشي، **تاريخ عالم آراى عباسى [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**، تصحيح محمد إسماعيل رضواني، ٣ ج (تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨).

(١٤) Mazzaoui, p. 47.

(١٥) زكي وليدي توغان (١٨٩٠ ـ ١٩٧٠): عالم تركي شغل منصب رئيس الوزراء في جمهورية بشكيريا التي لم تعش طويلًا بسبب ضمّها إلى الاتحاد السوفياتي عام ١٩٢٢، فهاجر إلى تركيا وأدخل رؤية غير اعتيادية للتاريخ التركي بسبب خلفيّته وثقافته. انظر: جمال كفادار، «ظهور الدولة العثمانية في الدراسات التاريخية المعاصرة،» ترجمة عبد اللطيف الحارس، **الاجتهاد**، السنة ١١، العددان ٤١ و٤٢ (شتاء وربيع ١٩٩٩)، ص ٣٤.

(١٦) Zeki Velidi Togan, «Sur l'origine des Safavides,» *Mélanges Louis Massignon*, vol. 3 (1957), pp. 354-357.

وبالعودة إلى سلسلة النسب وبالتحديد إلى ما ذكره القزويني في كتابه **لُبّ التواريخ**، عندما يذكُر نسب إسماعيل، فيقول: «شاه إسمعيل بن سلطان حيدر بن سلطان جنيد بن شيخ صدر الدين إبراهيم بن شيخ خواجه علي بن شيخ صدر الدين موسى بن شيخ صفي الدين أبو الفتح إسحق بن شيخ أمين الدين جبرئيل بن شيخ صالح بن شيخ قطب الدين بن صلاح الدين رشيد بن محمد الحافظ بن عوض الخواص بن فيروز شاه زرّين كلاه بن سيد محمد بن شرفشاه بن سيد محمد بن سيد حسن بن سيد محمد بن سيد إبراهيم بن سيد جعفر بن سيد محمد بن سيد إسمعيل بن سيد محمد بن سيد محمد أعرابي بن سيد أبو محمد قاسم بن أبو القاسم حمزة بن الإمام الهمام موسى الكاظم صلوات الله عليهم أجمعين»[١٧]. هكذا نجد أنّ بعض أجداد الصفويين حمل لقب «الشيخ» الذي يُطلق عادةً على أي عالم ديني لا يتحدّر من سُلالة النبي، أما «السيّد» فهو لقب يُطلق على المُتحدّرين من سُلالة النبي مباشرة، ويقتصر عند الشيعة على الهاشميين عمومًا، والمُتحدّرين من ذرية الإمامَين الحسن والحسين خصوصًا. لذا، نرى أنّ هناك انتقالًا غير مُبرّر بين الألقاب من «الشيخ» إلى «السيد»، فنرى ذكر «الشيخ» صفي الدين و«الشيخ» أمين الدين جبرائيل، ثم «السيد» محمد بن إبراهيم الذي تتّصل به سلالة الصفويين، لتصل إلى الإمام موسى الكاظم الذي تفصل بينه وبين صفي الدين عشرة أسماء، ليدخل الصفويون بعد ذلك في الانتساب إلى النبي محمد. هذا الانتقال غير الطبيعي يؤكد ما ذهب إليه الباحثون الذين خلصوا إلى أنّ صفي الدين الأردبيلي ليس من السادة، ويبدو أنّ اصطناع النَسب الذي يربط مؤسس الطريقة الصفوية بالنبي محمد، ما هو إلا محاولة لتثبيت انتسابهم إلى قريش الذي يُخوّلهم التصدّي لتسلُّم المهامّ القيادية العليا في المجتمع الإسلامي، وفي طليعتها الخلافة، وبهذا يَجمعون بين الرئاستين الدينية ـ لكونهم زعماء الطريقة الصوفية ـ والزمنية/ السياسية[١٨].

---

(١٧) يحيى بن عبد اللطيف قزويني، **لب التواريخ** ([تهران]: انتشارات بنيادوگويا، ١٩٨٤)، ص ٣٧٨.

(١٨) Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany: State University of New York Press, 1980).

مذكور في: الفضل شلق، «في الدين والسياسة في إيران المعاصرة،» [مراجعة لكتاب شاه رخ أخوي: السياسة والدين في إيران المعاصرة]، **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٥ (خريف ١٩٨٩)، ص ٢٢٤.

تُثار الشكوك كذلك في تشيُّع الشيخ صفي الدين الذي يبدو أنّ سُنّيته هي الأثبتُ والأشهر بحسب الوقائع. في هذا الصدد يذكُر كسروي أنه في الفترة الممتدة بين زمن الشيخ صفي الدين وزمن حفيده إسماعيل، حصلت تغييرات ثلاثة: «**الأول**، لم يكن الشيخ من الدوحة النبوية «سيّدًا»، لكن أخلافه ادّعوا ذلك له ولأنفسهم. **الثاني**، كان الشيخ سُنّيًا على المذهب الشافعي، بينما أخلافه كانوا متشيعين. **الثالث**، كان الشيخ يتقن اللغتين الفارسية والأذرية [لغة أذربيجان التركية] بينما أخلافه لم يُتقنوا إلا التركية»(١٩). ويوافقه هانسروبرت رويمر الرأي، فيؤكد أنّ «سُنّية الشيخ صفي لا تشُوبها شائبة»(٢٠)، وتطاول شكوكه وتساؤلاتُه أيضًا تشيُّع مؤسّس الدولة الصفوية الشاه إسماعيل نفسه.

يذكر بعض الباحثين أنّ فيروز شاه هاجر إلى أذربيجان من اليمن، وفي ذلك إشارة إلى الأصل العربي له. بينما يقول آخرون إن الصفويين أتراك، ومن هؤلاء «كسروي» الذي يخلص إلى الاستنتاج أنّ الصفويين إيرانيون أصيلون ومن العِرق الآري(٢١). وتذكر المصادر الفارسية أن فيروز شاه كان أول من نزل في منطقة أردبيل، ودخل في خدمة أبناء (فرزندان) الشيخ إبراهيم بن أدهم الصوفي(٢٢). وكان ذا ثروة وجاه، اهتم بنشر الدين

---

(١٩) Mazzaoui, p. 47, and Morgan, p. 108.

(٢٠) H. R. Roemer, «The Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, p. 195.

(٢١) Savory, *Iran under the Safavids*, p. 5.

(٢٢) ابن بزاز أردبيلي، ص٧٢. يذكر سافوري أن فيروز شاه تسلّم حكم مقاطعة أردبيل من إبراهيم بن أدهم، الشيخ الصفوي المعروف، ويقدم نقدًا إلى هذه الرواية، فيقول إن ابراهيم بن أدهم مات في عام ٧٧٧، فمن غير الممكن أن يكون أحد أبنائه حيًّا يُرزق في القرن الحادي عشر. انظر: Savory, Ibid., pp. 2-3.

هذا الانتقاد صحيح لو كان المراد ابن إبراهيم، لكن العبارة التي وردت في كتاب **صفوة الصفا** هي: «از فرزندان شيخ أرباب الطريقة إبراهيم أدهم بود»، وتعني: «من أبناء الشيخ إبراهيم أدهم». وهذا يحتمل ألا يكون ابنه بل من المتحدّرين من أبنائه؛ ما يعني احتمال وقوع التسلّم من أحد أبناء إبراهيم أدهم الصوفي المذكور. وعليه، يمكن أن تكون النسخة التي عاد إليها سافوري تذكر تعبير «فرزند» بصيغة المفرد، بينما الصيغة التي وردت في **صفوة الصفا** هي «فرزندان» وهي في حال الجمع؛ ما يجعل المعنى مختلفًا كليًا.

الإسلامي بين سكان أذربيجان وموغان (Mugan) وبعد وفاته، خلَفَه ابنُه عوض الذي نقل مقرّ إقامته إلى إسفرنجان، إحدى قرى مقاطعات أردبيل[٢٣].

ثمة ظاهرة جديدة برزت مع محمد بن عوض الذي اختفى وهو في السابعة من عمره، ليظهر بعد سبع سنوات وهو يلبس الرداء المُلوّن والعباءة البيضاء، ويضع القرآن في رقبته. وعند سؤاله عن أسباب غيابه، قال إن الجِنّ خطفوه وعلّموه القرآن والعلوم الشرعية، وعاش حياة النُسّاك والمتعبّدين[٢٤]. نرى هنا أن هناك قوًى خفية دخلت وساهمت في تعليم محمد بن عوض الذي ظهر بصورة الزهّاد، ويرتدي لباس المتعبدين والصوفية، وعاش حياة النُسّاك. من جهة ثانية، نلاحظ أن الأرقام أخذت تبرز، فنرى الرقم سبعة (٧) الذي يتكرر فيصبح أربعة عشر (١٤) الذي هو نصف العدد ثمانية وعشرين (٢٨) الذي كانت له ميزة خاصة وأهمية كبرى لدى أتباع الطريقة الصوفية الحروفية[٢٥].

بعد محمد بن عوض، عاد أجداد صفي الدين إلى الحياة العادية، حيث كان صلاح الدين رشيد (صالح) بن محمد ملّاكًا صغيرًا (دهقان) ومزارعًا في قرية كلخوران (Kalkhvurain) قرب أردبيل. أما قطب الدين أحمد بن صلاح الدين، فكان يعيش في كلخوران عندما اجتاح الجورجيون بلاد فارس وسيطروا على أردبيل في عامي ١٢٠٣ و١٢٠٤. واختبأ أحمد مع ولده الرضيع أمين الدين جبرائيل في أحد الأقبية، حيث قُبض عليه وجُرح في عنقه، إلا أن أقرباءه استنقذوه وعالجوه، وبقي حيًّا حتى بعد ولادة حفيده صفي الدين الذي يُؤْثَر عنه أنه كان يقول إن جدّه كان يحمله على كتفه وكان يضع أصابعه الأربعة على المكان الذي تركه حدّ السيف[٢٦].

مارس أمين الدين جبرائيل بن أحمد، مثل أجداده، أعمال الزراعة،

---

(٢٣) ابن بزاز أردبيلى، ص ٧٢؛ **تاريخ عالم آراى صفوى**، ص ٢ ـ ٣، والفاد قزويني، **تاريخ جهان آرا الفاد**، ص ٢٥٨.

(٢٤) قزويني، المصدر نفسه.

(٢٥) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ٢ ج، ط ٣ مراجعة ومزيدة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ١٨٦ ـ ١٩٨.

(٢٦) Savory, *Iran under the Safavids*, pp. 3 and 5.

وعاش حياة العِفة[٢٧] ولم يختلط بعامة الناس، وكان ميّالًا إلى الإمام خواجه كمال الدين عربشاه. تزوج من دولتي بنت عمر باروقي التي أنجبت له صفي الدين إسحق في عام ١٢٥٢، وتوفي بعد ست سنوات. ومع صفي الدين دخل تاريخ الأسرة الصفوية في منحًى جديد، و«كانت علامات النبوغ بادية عليه، فلم يختلط بأقرانه بل انصرف إلى الصلاة والصيام حتى نزع الله الشرَّ من قلبه. وكان يرى الملائكة بشكل عصافير، حيث تتجسد أمامه بشكل بشري، وكانت تُحادثه الأوتاد والأبدال[٢٨]، كما كان من أهل الرؤيا. وكان بعض هؤلاء الأوتاد والأبدال يقتربون منه ويؤكدون له أنه سيصل إلى المرتبة العرفانية ويصبح قُطبًا. وعندما أصبح صفي الدين في العشرين من عمره، قصد الشيخ نجيب الدين البزغوش في شيراز، فوجد أنه قد مات قبل وصوله»[٢٩]، فبقي فيها حيث تجمّع حوله العديد من الدراويش، لكنه ظلّ

---

(٢٧) Mazzaoui, pp. 51-52.

(٢٨) تعريف الأبدال والأوتاد والنجباء والنقباء والقطب عند الصوفية، كما أوردها الجرجاني:

الأبدال: يذكرهم الجرجاني تحت تعريف «البدلاء»، وهم سبعة رجال: مَن سافر من موضع وترك جسدًا على صورته حيًا بحياته ظاهرًا بأعمال أصله، بحيث لا يعرف أحد أنه فُقد.

الأوتاد: هم أربعة رجال، منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم: شرق وغرب وشمال وجنوب.

النجباء: وهم الأربعون، وهم المشغولون بحَمل أثقال الخَلق، وهي من حيث الجملة: كل حادث لا تفيء القوة البشرية بحَمله؛ وذلك لاختصاصهم بوفور الشفقة والرحمة الفطرية، فلا يتصرفون إلا في حق الغير، إذ لا مزيد لهم في ترقّياتهم إلا من هذا الباب.

النقباء: وهم الذين تحققوا بالاسم الباطن، فأشرفوا على بواطن الناس، فاستخرجوا خفايا الضمائر؛ لانكشاف الستائر لهم عن وجوه السرائر، وهم ثلاثة أقسام: نفوس عُلوية، وهي الحقائق الأمرية، ونفوس سفلية وهي الخلقية، ونفوس وسطية وهي الحقائق الإنسانية، وللحق تعالى في كل نفس منها أمانة منطوية على أسرار إلهية وكونية، وهم ثلاثمئة.

القطب (الغوث): وقد يسمى له غوثًا باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، أعطاه الطلسم الأعظم من لَدُنه، وهو يَسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعمّ، وزنُه يتبع عِلمه، وعِلمُه يتبع علم الحق، وعلمُ الحق يتبع الماهيات الغير (كذا) المجعولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل. انظر: علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات تعريفات ومصطلحات لغوية وفقهية وفلسفية جمعت من أمهات الكتب الفلسفية والفقهية واللغوية، ورتبت على حروف الهجاء من الألف إلى الياء** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠)، ص ٤١؛ ٤٤؛ ١٨٥ ـ ١٨٦؛ ٢٥٩، و٢٦٦.

(٢٩) ابن بزاز أردبيلى، ص ٩٥ ـ ٩٧؛ **تاريخ عالم آراى صفوى**، ص ٩، والأسترابادى، ص ١٨.

يبحث عن مُرشد روحي ويسأل المشايخ، إلى أنْ ذُكر له الشيخ تاج الدين إبراهيم الجيلاني، المعروف بالشيخ زاهد (٦١٥/١٢١٨ ـ ٧٠٠/١٣٠١)، فأخذ يبحث عنه، وبعد صعوبة كبيرة وجده في إحدى القرى على شواطئ بحر قزوين. وصلها صفي الدين في شهر رمضان ٦٧٥/١٢٧٦ ـ ١٢٧٧، وكان من عادة الشيخ زاهد عدم استقبال أي زائر في شهر الصيام، لكنْ مع ذلك، جُلب إلى حضرته فور وصوله، فلمّا رآه الشيخ زاهد أطال به التحديق، وأدرك صفي الدين فورًا أنه قد حقّق توقعاته. وهكذا لازَم الشيخ حتى نهاية شهر رمضان، حيث طمأنه بأنه خرق الحُجب، وأن الحجاب نُزع عن عينيه.

عند وصوله إلى حضرة الشيخ زاهد، كان في الخامسة والعشرين من عمره والشيخُ في السِتّين، فلازَمه حتى وفاته في عام ١٣٠١. وتوطدت علاقته بشيخه، وتزوّج ابنته بيبي (السيدة) فاطمة، وزوّج ابن الشيخ زاهد الحاجي شمس الدين محمد ابنته. رُزق الشيخ صفي الدين من بيبي فاطمة ثلاثة أبناء، هم: محي الدين (ت٧٢٤/ ١٣٢٣ ـ ١٣٢٤)، وموسى وأبو سعيد[٣٠].

عَيّن الشيخ زاهد الشيخ صفي الدين خلَفًا له على رأس الطريقة الصوفية الزاهدية، وعندما احتجّ صفي الدين على ذلك، مُتعلّلًا بأنّ قصده مُجاورة الشيخ والاستفادة منه لا خِلافته، أجابه شيخه: «يا صفي الدين، الله بعثك للناس وعليك إطاعة أمرِه»[٣١]. هكذا أصبح الشيخ صفي الدين رئيسًا للطريقة الصوفية الزاهدية. لكنه أسّس طريقته الصوفية نحو عام ١٣٠٠ في أردبيل، وربما قبل وفاة الشيخ زاهد بفترة طويلة. ويوصف الشيخ صفي الدين بالقائد الديني النموذجي، وكان بعيدًا من الفقهاء الرسميين للحكام، حيث نظروا إليه بريبة كبيرة، ومع ذلك كان صديقًا ودودًا للحكام السياسيين الذين كانوا ينظرون إليه باحترام وتقدير[٣٢]. ويندرج موقف الحكام هذا ضمن الإطار السياسي العام للحكام الذين كانوا يعطفون على المتصوفين ما داموا مُبتعدين عن انتقاد الحاكم، ويبثّون روح الانقياد والخضوع للوضع القائم.

---

(٣٠) ابن بزاز أردبيلى، ص ١٠٥؛ ١١٣ و١١٥؛ **تاريخ عالم آراى صفوى**، ص ١٢ ـ ١٤، Savory, *Iran under the Safavids*, p. 6.

(٣١) ابن بزاز أردبيلى، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٣٢) Roemer, pp. 191-192.

بقي صفي الدين على رأس الطريقة الصوفية حتى وفاته في ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٣٣٤، فخَلَفه ابنُه صدر الدين موسى في رئاسة الطريقة بحسب وصيته قبل وفاته. تسلّم موسى قيادة الدعوة الصفوية وهو في الثلاثين من عُمره، وضمّ إليه أراضي الوقف بعد وفاة إخوته، وبذلك أصبح موسى يمتلك إرث الأسرة المادّي، علاوة على السطوة الروحية الدينية المتمثّلة بقيادته الطريقة الصفوية. خلال الفترة الطويلة التي عاشها موسى على رأس الطريقة، والتي امتدت بين عامي ١٣٣٤ و١٣٩١، اكتمل رسم الهالة المقدّسة التي أحاطت بالأسرة الصفوية، وبُنيَ مقام الشيخ صفي الدين بين عامي ١٣٢٤ و١٣٣٤. تابع موسى مهمات أبيه في نشر مبادئ الصفوية، وأصبح كثير من الأمراء الإيلخانيين وأشراف المغول من أتباعه في أردبيل التي نزلها وسكن فيها[٣٣]، ومن بينهم الأمير شيبان، حيث تذكُر المصادر حوارًا جرى بينه وبين الشيخ صفي الدين، وفيه يسأل الأمير الشيخ عمّا إذا كان جنود الملك أكثر أم أتباع الشيخ، فأجابه الشيخ أن أتباعه ضِعفُ عدد الجنود، وفي رواية أخرى، قال الشيخ: «إن في إيران وحدها مئة صوفي مقابل كلّ جندي»[٣٤].

لم يسلم صدر الدين موسى من سطوة بعض الحكام، فحاكم تبريز الإيلخاني، الملك أشرف الذي أقلقه النموّ المتزايد للصفويين في أردبيل، استدعى موسى إليه ورماه في السجن مدة ثلاثة أشهر، ليعود ويُطلق سراحه نتيجة حُلم مرعب، ثم عاد وندم على فعلتِه وأرسل جنوده إلى أردبيل لاعتقاله مجدّدًا. أُخطر الشيخ بنيّة أشرف، فهرب إلى جيلان مع عدد من المشايخ والعلماء خوفًا من الاعتقال. لجأ بعض الهاربين إلى جاني بك محمود (١٣٤٠ ـ ١٣٥٧)، حاكم القبيلة الزرقاء للقبجاق الغربيين، وهو من أحفاد جنكيزخان، الذي اتخذ من الوضع القائم ذريعة لاجتياح أذربيجان، حيث أسر الملك أشرف قُرب تبريز، وقتله. استقبل جاني بك الشيخ صدر

(٣٣) قزويني، **تاريخ جهان آرا**، ص ٢٦١، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون، المسمى، بكتاب العبر وديوان المبتداء والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر**، ٧ مج (بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر، [١٩٧٩])، مج ٥، ص ٥٥٣.

(٣٤) Savory, *Iran under the Safavids*, p. 9.

الدين موسى استقبالًا ملكيًّا، ومنحه مع أتباعه ريع الأراضي والممتلكات العائدة له، كسيورغال[٣٥]، لكنّ الوثيقة (الحجة) التي تتضمن هذه الهبة لم يُوقّعها الخان.

حاز الصفويون رضا الجلائريين أيضًا، ففي وثيقة مؤرَّخة في عام ١٣٧٢ قرارٌ من الأمير أحمد بن أويس الجلائري الذي كانت أردبيل سيورغال له، يمنع بموجبه الحكام والموظفين الحكوميين في المناطق التابعة لإدارته من التعرض أو جباية الرسوم من الأماكن الموجودة تحت تصرُّف أتباع الشيخ صدر الدين. وهذا يوحي بأن الجلائريين كانوا يحمون الشيخ صدر الدين ويعطفون عليه[٣٦].

توفي الشيخ صدر الدين في عام ٧٩٤/ ١٣٩١ ـ ١٣٩٢ ودُفن في مقام والده في أردبيل، وكان قد سمّى قبل وفاته ابنه خواجه علي خليفةً من بعدِه على رأس الطريقة. شغل علي هذا المنصب حتى وفاته في ١٥ أيار/ مايو ١٤٢٧، وفي عهده ارتسمت معالم الصورة الشيعية للطريقة الصفوية. يزعم الصفويون أن ثلاثة لقاءات عُقدت بين خواجه علي وتيمورلنك في حملاته بين عامي ١٣٨١ و١٤٠٤، واللقاء الثالث والأهم كان في عام ١٤٠٤ قبل وفاة تيمور بفترة قصيرة، وذلك عندما عرّج الأخير على أردبيل لدى عودته من آسيا الصغرى في إثر انتصاره على السلطان العثماني بايزيد الأول في معركة أنقرة في ٢٧ تموز/ يوليو ١٤٠٢. وبحسب الرواية الصفوية، فإن تيمور استدعى خواجه علي وقدّم إليه شرابًا مسمومًا، بعدها أقام أتباع علي حلقة ذِكر شارك عليّ فيها، وكانت مشاركته والجهد البدني الذي بذله سببًا لحرق السُمّ وزوال مفعوله، وحينما لم يُؤثّر الشراب في عليّ، قام تيمور وأخذ طرف رداء عليٍّ إيذانًا بتبعيّته له[٣٧]. هذه الحادثة لم يذكرها إسكندر بك منشى، لكنه يذكُر أنّ تيمور أصبح من أتباع خواجه علي، وسلّمه الأسرى الذين أحضرهم معه بعد انتصاره على العثمانيين، أما كسروي

(٣٥) الأسترابادى، ص٢٢، وحول «السيورغال» انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٣٦) Savory, Ibid., pp. 10-12.

(٣٧) تاريخ عالم آراى صفوى، ص ٢٠ و٢٣ ـ ٢٥.

وهورست، فيرفضان هذه اللقاءات المزعومة(٣٨). ومهما قيل في هذه اللقاءات، التفسير الأقرب إلى الواقع هو أن تيمور عرّج على أردبيل، وكعادته أظهر احترامًا لقطب الطريقة الصفوية، وذلك ضمن الخط السياسي العام القاضي بإظهار الاحترام لعلماء الدين والمتصوفة لكسب ولائهم وولاء أتباعهم ما داموا لا يُشكّلون خطرًا على سياسة الدولة. من جهة ثانية فإن تيمور أطلق سراح الأسرى العثمانيين، ووَهَبهم للشيخ الصفوي؛ لأنّ تيمور لم يكن يستطيع حمل عددٍ كبير من الأسرى إلى عاصمته سمرقند، بل كان يكتفي بالمَهَرة منهم في الفنون والبناء... وغير ذلك، لذا ترك جُلّ أسراه في أذربيجان، وكثير منهم عاد إلى بلاده الأصلية، الأناضول.

كما وقَف تيمور أراضيَ من أملاكه جعل رَيْعَها ووَقْفَها لمقام الشيخ صفي الدين، ومنح كذلك ريع وعائدات الضرائب التي تُجبى من أردبيل ومنطقتها للأسرة الصفوية(٣٩). أسكن خواجه علي الأسرى المُطلَق سراحهم بالقرب من المقام المقدّس في غنجه بي - كول، ومن أعقابهم تحدّر الروملو الصوفية(٤٠) الذين سيكون لهم دور بارز في انتصار الشاه إسماعيل في أكثر من موقعة. وسمح لمن يريد منهم العودة إلى مواطنهم في الأناضول أن يفعلوا ذلك، وعيّن وكلاء له في القبائل، وأمرهم بألّا يقطعوا الاتصال به، وأن يكونوا مُستعدّين لبذل أرواحهم في سبيل نُصرة الدين الحق؛ لأن الساعة قد أزِفَتْ وحان وقتها(٤١).

بعد خواجة علي، تسلّم ابنه الثالث إبراهيم رئاسة الطريقة الصفوية. وفي عهده نُظّمت شبكة الأتباع، ونُشرت الدعاية الصفوية في الأناضول وغيرها. وكان على رأس هذا التنظيم المرشد الكامل الذي هو نفسه رئيسُ الطريقة وشيخُها، ويليه خليفة الخلفاء، فالخلفاء، ثم البيرا (Pira) التابعون

---

(٣٨) Ahmad Kasravi, «Bazham Safaviyya,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, vol. 2 (1927), pp. 803, and Heribert Horst, *Timur und hoga Ali: ein Beitrag zur Geschichte der Safawiden* (Wiesbaden: F. Steiner, 1958), in: Savory, Ibid., p. 13.

(٣٩) تاريخ عالم آراى صفوى، ص ٢٥، والأسترابادى، ص ٢٤.

(٤٠) منشي، ج ١، ص ٢٨.

(٤١) Savory, Ibid., p. 14.

له، وكان هؤلاء يُنفّذون أوامر رؤساء الطريقة ولاحقًا الشاهات، ويسمي مينورسكي خليفة الخلفاء بالأمين أو السكرتير الخاص للشؤون الصوفية[٤٢]، ومن خلاله كانت تُنقل أوامر المشايخ/ الشاهات إلى كل التابعين في كل أماكن وجودهم، في بلاد فارس أو خارجها، كما كان يُعَد نائبًا للمرشد الكامل نفسه.

حظيت الطريقة الصفوية منذ نشأتها باحترام السلطات السياسية، ولا سيما في عهد الشيخ صفي الدين وأتباعه الثلاثة، حيث محض الإيلخانيون المغول ووزراؤهم الكبار الشيخ صفي الدين الولاء، كذلك فعل الجلائريون مع الشيخ صدر الدين موسى، وتيمور وخلفاؤه مع خواجه علي. استمر هذا الاحترام والتسامح تجاه الصفويين خلال القرن الخامس عشر أيضًا، ومع دولتي القرا قيونلو والآق قيونلو، ولم يتغيّر الحال إلا عندما اشتدّت المنافسة السياسية بين الصفويين وحُكام تلك البلاد. كما أنّ صفة المشيخة ولقب «الشيخ» كانا مُلازِمَين للصفويين، ولم تُذكر لهم نسبة «السيد» التي تربطهم بالنبي محمد؛ حيث يَرِدُ في **تذكرة الملوك** وصفٌ للصفويين في أردبيل بأنهم كانوا «مشايخ محترمين، يمارسون حياة التقوى، يمضون أوقاتهم في الصلوات والصيام، مع كرامات لهم ظاهرة»[٤٣]. والجدير ذِكرُه أيضًا أنّ الميول الشيعية لم تكن ظاهرة في هذه المراحل.

بعد إبراهيم، تولّى رئاسة الطريقة ابنُه جُنيد، وفي عهده دخلت الحركة الصفوية مرحلة مهمة من تاريخها، فبعد قرنين من بروز الدعوة والطريقة الصوفية الصفوية، برزت مع جنيد توجُّهات نحو الاستئثار بالسلطة الزمنية علاوة على القيادة الدينية التي كانت لآبائه وأجداده، فكان أول مَن تلقّب بالسلطان من المشايخ الصوفية، وأمر أتباعه بالغزو والجهاد ضدّ الكفار[٤٤].

---

(٤٢) ويقول حرفيًا بحسب الترجمة الفارسية: «شغل خليفة الخلفائى بمنزلهُ دفتر خانه ايبراى انجام أمور صوفيه بود». انظر: **سازمان اداری حکومت صفوی، با تعليقات مينورسكيير تذكرة الملوك [التنظيم الإداري للحكومة الصفوية، مع تعليقات مينورسكي على تذكرة الملوك]**، ترجمة مسعود رجب نيا، ط ٢ (تهران: مؤسسة انتشارات اميركبير، ١٩٨٩)، ص ١٠٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٤٤) Savory, Ibid. p. 16.

وتذكُره المصادر الفارسية بلقب «سلطان» فقط من دون إضافة «شيخ» إلى اسمه[٤٥]، وضِمن هذا المجال، يذكُر القرماني أن جنيدًا كان أول «مَن قام مِن الصفويين وجمَع العسكر»[٤٦]. وأثارت دعوتُه إلى الجهاد والقيام بغزوات ضدّ بلاد جورجيا مخاوف وشكوك حاكم غرب إيران جهان شاه القرا قيونلو الذي امتدّت سلطته من أذربيجان وحدود جورجيا إلى شواطئ الخليج. فأمر جنيدًا بتفريق قُوّاته وتركِ أردبيل والذهاب إلى أي مكان يشاء خارج حدود ممالكه، وإذا رفَض فإنّ أردبيل ستُدمّر، وعندها فرّ جنيد مع عددٍ من صوفيّي حركته. وبعد جولاتٍ طويلة في آسيا الصغرى وسورية، استقر جنيد أخيرًا لدى عدُوّ جهان شاه وهو أوزون حسن (حسن الطويل) حاكم الآق قيونلو الذي كانت قاعدته في ديار بكر. أمضى جنيد ثلاث أو أربع سنوات في ديار بكر (١٤٥٦ ـ ١٤٥٩)، وطّد خلالها تحالُفه مع أوزون حسن، مُريد جده خواجه علي، بزواجه من خديجة بيكم أخت أوزون حسن[٤٧] الذي وجد ضالّته في جنيد الذي استمرّ في دعوة أتباعه إلى الجهاد، فكان ذلك ذريعة لتوسُّع أوزون حسن شرقًا في المناطق الخاضعة للقرا قيونلو.

نشير هنا إلى ذلك الصراع الحاصل بين العوامل والمصالح السياسية والدينية، فنرى جُنيدًا يأمره الحاكم الشيعي القرا قيونلوي بالخروج من أردبيل، فيلجأ إلى أرض المماليك في سورية حيث التسنُّن صفة الحكم هناك، ثم يتزوج ابنة حاكم الآق قيونلو السُنّي، مُغلّبًا المصلحة السياسية على الخلاف المذهبي، ويرى سافوري أنّ القرا قيونلو كانوا منافسين أيديولوجيين للصفويين لأنهم كانوا يحاولون توحيد معتقداتهم على أسس شيعية تمامًا كما كان الصفويون يفعلون[٤٨]. من هذا المنطلق، كان التنافس شديدًا بينهما؛ لانطلاقهما من الأسس الأيديولوجية نفسها، وكانت الغلبة للأقوى عسكريًا ومَن بيده السلطة. بينما أكسبه تحالفه مع الآق قيونلو قوة

---

(٤٥) قزويني، **تاريخ جهان آرا**، ص ٢٦١؛ **تاريخ عالم آراى صفوى**، ص ٢٧؛ الأسترابادى، ص ٢٤، ومنشي، ج ١، ص ٣٠.

(٤٦) أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق فهمي سعد وأحمد حطيط، ٣ ج (بيروت: عالم الكتب، [١٩٩٠])، ج ٣، ص ١١٥.

(٤٧) قزويني، المصدر نفسه، ص٢٦١.

(٤٨) Savory, *Iran under the Safavids*, p. 17.

سياسية وعسكرية أخذت تتنامى مع الأيام، ولم ينته هذا التحالف إلا عندما شكل خطرًا سياسيًا على أحد طرفيه، فكان التصادم بينهما.

ضمن حملاته ضد بلاد جورجيا والشركس (شمال غرب القفقاس)، قام جنيد في عام ١٤٦٠ على رأس قُوة مؤلّفة من عشرة آلاف رجل، فتخوف حاكم شروان خليل الله من هذا التحرك، وأطبق على جنيد وحملتِه قرب نهر كُر (Kur) قرب طبرستان، حيث انتهت الحملة بكارثة أدّت إلى مقتل قائدها جُنيد في المعركة في ٤ آذار/ مارس ١٤٦٠[٤٩]. لم تنته الحركة الصفوية بعد مقتل قائدها، بل أخذ أتباعها يزدادون وينضمون إليها سرًّا[٥٠]. تسلّم حيدر بن جنيد رئاسة الطريقة، وكان يعيش في بلاط أوزون حسن في آمد، وكان في العاشرة من عمره عند وفاة والده. وتأثر حيدر بالجو السياسي المحيط بالبلاط في آمد، وجذبته الحياة العسكرية والسياسية، ونما لديه الاتجاه نحو العمل للاستئثار بالسلطة الزمنية أكثر من الدينية. وتبدو شخصية حيدر أقرب إلى الأمير منه إلى الرئيس أو الشيخ الصوفي، ويذكر روزبهان الخنجي ذلك بقوله: «بدلًامن مقعد الدراسة ركِب حصانًا، وبدلًا من الرسائل الصوفية قرأ القصص الأسطورية»[٥١].

يذكره القرماني، فيقول: «سلك مسلك أبيه في جمع العسكر ومباشرة الغزاة»[٥٢]. استمر التوتر بين الصفويين والشروانشاهيين الذين استطاعوا تأليب يعقوب بن أوزون حسن ضدّ الصفويين، وكانت نهاية حيدر في ٩ تموز/ يوليو ١٤٨٨ في طبرستان على مقربة من المكان الذي قُتل فيه والده عام ١٤٦٠، وقُتل معه بعض أولاده باستثناء إسماعيل ويار علي[٥٣] وإبراهيم[٥٤].

هكذا نجد أن انقلابًا حدث في العلاقات بين الصفويين والآق قيونلو

(٤٩) حسن روملو، **أحسن التواريخ**، به اهتمام عبد الحسين نوائى (تهران: بنكاه ترجمه ونشر كتاب، ١٩٧٠)، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٥٠) الشيبي، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٣٦٢.

(٥١) Roemer, pp. 206-207.

(٥٢) القرماني، ج ٣، ص ١١٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٤ و١١٥، وروملو، ص ٦١٧ ـ ٦١٩.

(٥٤) منشي، ج ١، ص ٣٦، حيث يذكر سلطان علي، وإسمعيل ميرزا، وسيد إبرهيم ميرزا.

بعد العلاقات الطيبة التي كانت سائدة بين أوزون حسن وجنيد، ثم ابنه حيدر الذي يذكر الشيبي أنه على ما يبدو «كان يُعدّ العدّة حقًا لمدّ يد العون إليه»[٥٥]، غير أنه مات في عام ١٤٧٨، فخلفه وليُّ عهده ابنُه خليل الذي قتله أخوه الأصغر يعقوب. لم تكن العلاقات بين يعقوب وحيدر طيبة، وأيقن الأخير أنه لم يعُد الشخص المرغوب به في بلاط الآق قيونلو، وبينما وجد أوزون حسن أنّ جنيدًا كان الحليف المفيد ضدّ القرا قيونلو، واستمرّ في معاملته الودّية لابنه حيدر من بعده، وذلك بعد القضاء على قوة القرا قيونلو في عام ١٤٦٧، رأى يعقوب أنّ وجود قوة صفوية مُدرّبة تدريبًا عسكريًا عاليًا ضمن مملكته يُشكّل خطرًا كامنًا ضدّه. لذلك كان وقوفه ضد الصفوي ونجدتُه لحاكم شروان، مع الإشارة إلى أن الأخيرين كليهما تربطهما بالآق قيونلو علاقة المصاهرة.

خلال عهد حيدر، تميّز أتباع الصفوية بغطاء الرأس المُميّز المعروف بالتاج الحيدري في عام ٨٩٣/١٤٨٧، وهو عبارة عن قلنسوة حمراء ذات اثنتي عشرة شقة تُلَفّ حولها العمامة، وتشير الاثنتا عشرة شقة إلى الأئمة الاثني عشر[٥٦]، ويقول حيدر إن الإمام علي بن أبي طالب أمَره في المنام أن يُلبس ذلك الغطاء لأتباعه. هكذا، أصبحت هذه العمامة علامة مُميِّزة لأتباع البيت الصفوي، حيث نعتهم العثمانيون بلقب قزلباش، أي الرأس الأحمر، ومذّاك أصبح أتباع الحركة الصفوية يُعرَفون بهذا اللقب[٥٧].

للمرة الثانية تفقد الحركة الصفوية قائدها في ساحة الحرب، لكنها لم تنتهِ، إذ ترك حيدر ثلاثة أبناء من علمشاه بيكم، هم علي المعروف بيار علي، وإبراهيم وإسماعيل. وقد تسلّم علي، أكبر أخوته، قيادة الطريقة الصفوية، ومعه برزت التطلعات السياسية أكثر فأكثر، وذلك من خلال اتخاذه لقب باديشاه (ملك)، الذي أصبح ملازمًا لاسمه.

هدأ قلق يعقوب بعد موت حيدر، لكنْ إلى حين، إذ تجدّد خوفُه لدى

---

(٥٥) الشيبي، ج ٢: النزعات الصوفية في التشيع، ص ٣٦٤.

(٥٦) منشي، ج ١، ص ٣٣.

(٥٧) الشيبي، ج ٢: النزعات الصوفية في التشيع، ص ٣٦٣؛ Savory, *Iran under the Safavids*, pp. 19-20, and Roemer, p. 207.

سماعه خبر تحضير عليّ واستعداده للانتقام لمقتل أبيه، فأرسل كتيبة من الجُند إلى أردبيل في عام ١٤٨٨، اعتقلت الإخوة الثلاثة مع أمّهم (أخت يعقوب أيضًا)، حيث سُجنوا جميعًا في حصن أصطخر في إقليم فارس، وأُبقي على حياة عليّ تلبيةً لتوسُّلات والدته علمشاه بيكم.

توفي السلطان يعقوب في كانون الأول/ديسمبر ١٤٩٠، ودخلت إمبراطورية الآق قيونلو أتون الحرب الداخلية حول السلطة مجددًا، وسعى كلّ أمير من أمرائهم إلى الاستئثار بالسلطة لنفسه والقضاء على مُنافسيه. كان الأمير رستم أحد هؤلاء، وحاول الاستفادة من الصفويين وأتباعهم في صراعه مع مُناوئيه. فأطلق سراح الإخوة الصفويين في عام ١٤٩٣، بعد مُضيّ أربع سنوات ونِصف على اعتقالهم. استقبل رستم عليًا الصفوي في تبريز عاصمة الآق قيونلو باحترام زائد، وخاطبه قائلًا: «ما حصل عُدَّه ماضيًا، وبمشيئة الله سوف أصلح هذا الخلل. أنت أخي، وبعد موتي ستكون ملك إيران»[٥٨]. ساهمت قوات عليّ مساهمة فاعلة في القتال ضدّ مُنافسي رستم، لكن الأخير أصبح حذرًا وخائفًا من قوة الصفويين البارزة، فأعاد اعتقال عليّ وأخويه. وعندما تناهى إلى مسامع علي أنّ رستم ينوي قتله، هرب وأخويه من معسكر اعتقاله، واتجه نحو أردبيل مصحوبًا بجماعة من سبعة أشخاص من مساعديه الصفويين الذين يُعرفون بأهل الاختصاص، وكان لهم دور فاعل في إيصال الثورة الصفوية إلى غايتها المنشودة بنجاح. أيقن رستم حراجة الموقف وخطورته في حال وصول علي وأخويه إلى أردبيل واتصالهم بأتباعهم فيها، قائلًا: «إذا دخل السلطان عليّ إلى أردبيل ـ لا سمح الله ـ فإنّ قتل عشرة آلاف تركماني سيكون دون طائل»، وذلك في إشارة خفيّة إلى قوة الصفويين فيها. في أثناء مسير السلطان علي نحو أردبيل، شعر بالخطر المحدق بهم، فعيّن أخاه إسماعيل خليفةً له على رأس الطريقة الصفوية، وأوصاه قائلًا: «إذا ما قُتلتُ أتمنى أن تنتقم لي ولأبيك وجدّك من ابن حسن باديشاه (أوزون حسن)، وسريعًا ما ستخرج من جيلان كالشمس المحرقة، وتمحق الكفار من على وجه الأرض»[٥٩].

---

(٥٨) تاريخ عالم آراى صفوى، ص ٣٤.

(٥٩) المصدر نفسه،ص ٣٦ ـ ٣٧.

دهمت عساكر الآق قيونلو الجماعة الصفوية الصغيرة قرب أردبيل، فقُتل علي ودُفن في أردبيل بعدما استوهبت أمّه جسده(٦٠). ووصل إسماعيل إلى أردبيل بأمانٍ، ولجأ إلى المقام الصفوي، وعندما جدّ رستم في البحث عنه، أخذ بالاختباء والفرار من منزل إلى آخر مع مُساعديه المُخلصين(٦١). هنا لا بد من الإشارة إلى مصير إبراهيم، حيث ينقل سافوري عن جون وودز خبرًا مفاده أنّ إبراهيم يمكن أن يكون ميّالًا إلى الآق قيونلو(٦٢)، بينما تذكر المصادر أن إبراهيم وإسماعيل نجحا في الوصول إلى أردبيل، حيث توفي إبراهيم وبقي إسماعيل فيها(٦٣). وفي ذلك شيء من الواقعية؛ لأن سَجْن عليّ كان مع أخويه، وكذلك فراره. من ثَم فمن الممكن أن يكون علي وإبراهيم قد قُتلا معًا، إن لم يكن يفصل بين مقتلهما فترة زمنية قصيرة. أمّا ما لم يُصرّح عنه، فهو: هل كان إبراهيم خليفة لعلي في رئاسة الطريقة الصفوية أم لا؟ هذا مع العلم أنّ إسماعيل الذي ولد في عام ٨٩٢/١٤٨٧ كان في السابعة من عمره عند وفاة أخويه، وفي الثانية عشرة من عمره لدى تتويجه حاكمًا على تبريز. لذا، من الممكن أن يكون قد عُفي عنه لِصغر سنّه(٦٤).

ثانيًا: قيام الدولة الصفوية

١ ـ نشأة الدولة

بدأت في أردبيل مرحلة جديدة، تمثّلت باختباء إسماعيل أو الخاقان إسكندر شان ـ بحسب تسمية حسن روملو(٦٥) ـ وتنقّله من مكان إلى آخر؛

---

(٦٠) Roger M. Savory, «The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur,» *Der Islam*, vol. 40, no. 1 (January 1964), p. 59.

(٦١) Savory, *Iran under the Safavids*, p. 21.

(٦٢) John E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics*, Studies in Middle Eastern History; no. 3 (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1976), p. 289, Quoted in: Ibid., p. 20.

(٦٣) تاريخ عالم آراى صفوى، ص ٤٢.

(٦٤) أبو الحسن بن إبراهيم القزويني، فوايد الصفوية: تاريخ سلاطين وامراى صفوى بس از سقوط دولت صفويه، تصحيح مقدمة وحواش مريم مير أحمدى (تهران: مؤسسة مطالعات تحقيقات فرنبكى، ١٩٨٨)، ص ٦.

(٦٥) روملو، ص ٦١٨.

فبعد لجوئه إلى الحضرة الصفوية، أمر رستم سلطان أوبه بالبحث عنه من منزل إلى آخر، عندها نُقل إسماعيل إلى بيت القاضي أحمد كاكلي، ثم إلى بيت امرأة تُدعى خان جان، حيث خبّأته امرأة ثانية اسمها أبه جراحة من قبيلة ذي القدرية في بيتها في محلّة يروميان، ثم في سرداب المسجد الجامع. ولم تكن والدته علمشاه على علم بمكانه، أما خالته شاهباشا خاتون فهي الوحيدة التي كانت تعرف مكان اختبائه، وكلّفتها هذه المعرفة كثيرًا، إذ عُذّبت على يد سلطان أوبه من أجل أن تُطلعه على مكان وجود إسماعيل، لكنْ بلا جدوى. وبعد ستة أسابيع من الاختباء في أردبيل، أخذ رستم بك القرماني إسماعيل إلى قرية كرجان، حيث اختبأ في بيت الخطيب فرخ زاده الجرجاني. من هناك، وبمساعدة مؤيّديه ومُؤازريه، أُرسل إلى إقليم جيلان حيث دخل في حماية كلٍّ من الأمير مظفر حاكم تولونوا، والأمير سيواش حاكم غسكر، والأمير إسحق حاكم رشت، وفي لاهيجان حماه حاكمها كاركيا ميرزا علي. بدوره، قبض سلطان أوبه على أبه جراحه في أردبيل وقتلها بعدما قالت ما تعرفه عن طريق الهرب الذي سلكه إسماعيل. استمر رستم في السعي الحثيث إلى إعادة اعتقال إسماعيل، فأرسل جواسيس إلى جيلان مُتنكّرين بزِيّ الصوفية، كما أرسل ثلاثة مبعوثين على التوالي إلى كاركيا ميرزا علي للمطالبة باسترداد إسماعيل، لكن طلبه رُفض على الرغم من تخوُّف ميرزا علي، عندها أرسل رستم قوة مؤلّفة من ثلاثمئة قورچي إلى لاهيجان، واستعدّ لاجتياحها بقوة أكبر، لكن الصراعات الداخلية بين الآق قيونلو حالتْ دون تنفيذ ذلك.

أمضى إسماعيل نحو خمسة أعوام (١٤٩٤ ـ ١٤٩٩) في لاهيجان، حيث خصّص له كاركيا ميرزا علي مقامًا قرب مدرسة كيافريدون، وعيّن مولانا شمس الدين اللاهيجي أستاذًا له، ليعلّمه الفارسية والعربية والقرآن وعلومه. هكذا تنقّل متصوفة الصفويين بحرية ما دام الآق قيونلو منشغلين بصراعاتهم الخاصة، حيث استقر بعضهم في جيلان، وعاد الآخرون إلى بلادهم لبثّ الدعوة الصفوية فيها. وعُرف إسماعيل بالمرشد الكامل وباديشاه في آن معًا، وتلك إشارة من مريديه تتضمّن قبولهم به قائدًا دينيًا وزمنيًا.

احتشد الأتباع حول إسماعيل من مختلف الجهات، بخاصة من جهات

الروم وكراجه داغ وأهر (أبهر)، جالِبين الهدايا والتقاديم لمرشدهم الكامل. انطلق إسماعيل في منتصف محرّم ٩٠٥/ آب/ أغسطس ١٤٩٩ من لاهيجان إلى أردبيل مصحوبًا بسبعة رجال، هم: حسين بك لالا، ودادا بك طاليش، وكاظم بك خليفة، ورستم بك القرماني، وبيرم بك القرماني، والياس بك إيغور أغلي، وقرابيري بك قاجار، وغايته تطهير «حديقة الدين من الإثم الذي نشره المُعاندون والعُصاة». حاول كاركيا ميرزا علي ثَنْيَهُ عن ذلك؛ نظرًا إلى صغر سِنّه، إذ كان في الثانية عشرة، وذكّره بمصير أبيه حيدر. لكنّ إسماعيل تابع مسيرته ووصل إلى أردبيل عبر طارم وخلخال، حيث انضم إليه ألف وخمسمئة رجُل من سورية وآسيا الصغرى. لكنّ حاكم أردبيل السلطان علي بك جاكرلو التركماني أمره بتركها، ولما كانت قواته غير كافية ولا يستطيع المقاومة، خضع للأمر الواقع وترك المدينة، وأمضى شتاء ١٤٩٩ ـ ١٥٠٠ في أرجوان [أرجان] قرب أستارا في طاليش. هنا لا بدّ من الإشارة إلى أن الوضع في إمبراطورية الآق قيونلو لم يكن مستقرًا، بل كان الصراع على أشدّه بين الأمراء الطامعين بحصر السلطة في أيديهم، وبعد فترة من الصراع الدموي بين الوَرَثة الطامعين بالحكم، توافق الوند ومراد، ابنا يعقوب، بعدما استتبّ لهما الأمر على اقتسام الإمبراطورية بينهما، فنال الوند أذربيجان، وأرّان، وموغان وديار بكر، وأخذ مراد عراق العجم وكرمان وإقليم فارس، على أنْ يكون نهر قزل أوزون (الطويل) الحدّ الفاصل بين المملكتين[٦٦].

في ظلّ هذا التشرذم والصراع الدموي بين أمراء وسلاطين الآق قيونلو، كان الدعاة الصفويون يجهدون في نشر دعوتهم وتنظيم صفوفهم بانتظار اللحظة والفرصة المُناسبتَين. في خضمّ ذلك، لم ينسَ الصفويون صراعهم مع الآق قيونلو، ما أقلق مراد والوند وساهم في دفعهما إلى وقف خلافاتهما. وهناك ظاهرة ينقلها سافوري عن مخطوطة تاريخ الشاه إسماعيل الموجودة في المتحف البريطاني، تؤكد قلقهما، وفحواها أنّ درويشًا اسمه بابا خير الله الأبهري زار كُلًا من الوند ومراد، وأخبرهما أنه تلقّى إشاراتٍ من العالم المستور بالخروج القريب لشخصٍ من جيلان سيزيد في كرامة

(٦٦) خواند أمير، ج ٤، ص ٤٤٦.

دين محمد وشرفه، وسينشر مذهب الأئمة الاثني عشر، ويُعيد النظام والأمن إلى بلاد فارس. ويشير سافوري إلى أن هذه الرواية «يمكن أن يكون فيها شيء من المبالغة، لكن المؤشرات تدلّ على أن النشاط الصفوي أثّر في الوند ومراد وفي قرار وقف خلافاتهما»[٦٧]. وسواء صحّت هذه الرواية أم لا، فإنها تعكس واقعًا يتخبط فيه الناس بين صراعات الحكام ومطامعهم، وينتظرون الفرج.

بالمقارنة بين الصفويين والآق قيونلو والقرا قيونلو، نرى أنّ بلاد فارس كانت تتخبط في الفوضى الناجمة عن تصارع وتطاحن أمراء الآق قيونلو والقرا قيونلو الساعين إلى التفرد بالسلطة. بالمقابل، نجد حركةً صوفية صفوية سعى مشايخُها ورؤساؤها منذ أيام جُنيد إلى الاستئثار بالسلطة السياسية إلى جانب قيادتهم الصوفية، فأثاروا شكوك القرا قيونلو ومخاوفهم، حيث قام حاكمُهم بالتخلُّص من ضغطهم وتأثيرهم الديني والسياسي معًا. فتعاون الصفويون مع أعداء القرا قيونلو السياسيين والمختلفين مذهبيًّا عن القرا قيونلو، وعن الصفويين في آنٍ معًا. هكذا أصبح الصفويون جزءًا من المعادلة الدينية والسياسية في بلاد الآق قيونلو. ولمّا شعر الأخيرون بخطرهم، قتلوا شيخَين من مشايخهم، وسجنوا الآخرين ولاحقوهم. في المقابل، أخذ الصفويون بتنظيم صفوفهم وبثّ نُوَابهم وأعوانهم (خليفة الخلفاء، الخلفاء، بيرا) في كلّ المناطق التي ينتشر فيها الأتباع والمُريدون. ولما اشتدّ ساعِدُ إسماعيل وشعر القوة من نفسه، توجّه نحو أردبيل حيث دخلها، وتجمّع حوله بعض أنصاره، وحينما أيقن من عدم قدرته على مجابهة الحاكم فيها خضع لأوامره وتركها، وأخذ يكمل استعداداته تمهيدًا لاستعادتها والانطلاق منها لتحقيق حُلمه السياسي.

ترك إسماعيل أردبيل، وخلال شتاء عام ١٥٠٠، حاول الوند الآق قيونلو، وشروان شاه فرخ يسار، وعلي بك جاكرلو، حاكم أردبيل، القبض عليه أو قتله، لكنّ محاولاتهم باءت بالفشل. وفي ربيع العام نفسه، رجع

---

(٦٧) Savory, «The Struggle for Supremacy,» p. 62.

في هذا السياق يذكر خواند أمير أنّ «بابا خير الله» حذّر الأميرين من الاستمرار في صراعاتهما. انظر: خواند أمير، ج ٤، ص ٤٤٦.

إسماعيل إلى أردبيل للانضمام إلى أمّه علمشاه وبقية أُسرته. وأرسل الدُعاةَ (جاركشيان) إلى مختلف مناطق وجود اتباع الصفويين في سورية وآسيا الصغرى وعراق العجم وأذربيجان، طالبًا منهم إرسال الإمدادت ومُوافاته في أرزنجان. وفي أواخر صيف العام نفسه، انضمت إلى إسماعيل قوةٌ مؤلّفة من سبعة آلاف صوفي من تركيا، من قبائل الأستاجلو، والشاملو، والروملو، والتكلو، وذي القدرية، والأفشار، والقاجار والورساك. وكانت هذه القبائل قد اتبعت الطريقة الصفوية وشكلت العمود الفقري لقوّاتها. تذكر المصادر أنّ قبيلة الأستاجلو أتت بكامل أفرادها، رجالًا ونساءً وشيوخًا وأطفالًا، ما أثّر في بقية القبائل التي أخذت تقلد الأستاجلو، متوافدة جماعاتٍ جماعات.

في جمادى الأولى ٩٠٦/ كانون الأول/ ديسمبر ١٥٠٠، عبَر إسماعيل نهر «كر»، وسار مُتجهًا إلى شماخي، عاصمة شيروان، حيث واجه شيروان شاه فرخ يسار في معركة قرب غلستان أدّت إلى هزيمته ومقتله وإنهاء حُكمه الذي استمر نحو اثنتين وثلاثين سنة (٨٧٣/ ١٤٦٨ ـ ٩٠٦/ ١٥٠٠). بعدها سيطر إسماعيل على باكو، وأمضى شتاء عام ١٥٠١ في محمود آباد، قرب بحر قزوين. سمع الوند بما حدث في شيروان، فخاف أن يكُون هو الهدف التالي، فحاول استباق الغزو الصفوي لأذربيجان بالمسير إلى نخجوان، حيث تصادمت طليعتا الجيشين الصفوي والآق قيونلوي قُربها، فهُزم الآق قيونلو على يد قوة صفوية بقيادة بيري بك قاجار. تابع إسماعيل تقدُّمه على رأس القوة الصفوية الرئيسة وهزم الوند في شرور/ سرور[٦٨].

يُذكر أن الصفويين واجهوا بقواتهم البالغة سبعة آلاف رجل قوات الوند البالغة ثلاثين ألفًا، وقتلوا منهم ثمانية آلاف رجل، وقيل أيضًا إن الوند حاول استرضاء إسماعيل ومنحه حُكم شروان، لكنه رفض. وبعد معركة شرور دخل إسماعيل مدينة تبريز، وأصبح حاكم أذربيجان، وسُكّت العُملة باسمه، وأُقيمت الخُطبة باسم الأئمة الاثني عشر، وأعلن

(٦٨) *The Last Great Muslim Empires History of the Muslim World*, with Contributions by H. J. Kissling [et al.]; Translations and Adaptations by F. R. C. Bagley; Introduction by Richard M. Eaton (Princeton, NJ: M. Wiener Pub., 1996), p. 184.

المذهب الإمامي الاثني عشري المذهب الحقّ ومذهبًا رسميًّا للدولة[69].

٢ ـ الدولة الصفوية في عهد إسماعيل الأول

يدور لغط حول التاريخ المحدّد لدخول الصفويين مدينة تبريز، هل هو بداية عام ٩٠٧/ أواسط عام ١٥٠١[70]، أم في رمضان ٩٠٧/ آذار/ نيسان ١٥٠٢[71]؟ لكنْ يبدو أن هناك اتفاقًا حول العام الهجري (٩٠٧)، وإنْ شَذّ حسن الاسترابادي عن هذا الاتفاق[72]، لكن الاختلاف هو: هل كان ذلك في أوله، أي عام ١٥٠١، أم في رمضان، تاسع أشهر السنة الهجرية، أي عام ١٥٠٢؟ وهو التباس يصعب بتُّه؛ نتيجة التضارب في المعلومات الواردة في المصادر التي تناولت تلك الفترة.

عُدّت معركة شرور من المعارك الفاصلة في تاريخ بلاد فارس، فعلى الرغم من محاولة الوند تجميع قواته من جديد في أرزنجان وبقاء مراد حاكمًا لإقليمي فارس وعراق العجم، فإنّ إسماعيل أعلن دولته وتُوّج ملكًا عليها، متخذًا من تبريز عاصمةً له، وعُرف بالشاه علاوة على لقب المرشد الكامل، وتابع مسيرة السيطرة على بقية أقاليم بلاد فارس، ولم يُعِقْهُ عائق، مُنهيًا بذلك نحو قرن من الصراعات التي أعقبت وفاة تيمور، ومُنهيًا ووارثًا في آنٍ أمجاد وبلاد القرا قيونلو والآق قيونلو. أما التيموريون، فكانوا منشغلين بردّ هجمات الأوزبك عن خراسان.

بعد انتصاره على الوند، كان إسماعيل سيد أذربيجان فقط، أما بقية بلاد فارس وعراق العرب، فدخلت تحت سيطرته بعد عشر سنوات من القتال القاسي (٩٠٧/ ١٥٠١ ـ ٩١٦/ ١٥١٠). ترك إسماعيل تبريز في ٢٤

---

(٦٩) خواند أمير، ج ٤، ص ٤١٦ ـ ٤٦٧، ومنشي، ج ١، ص ٤٧. ويضيف خواند أمير أنّ المُؤذّنين أُمروا بإضافة عبارة «أشهد أنّ عليًا وليُّ الله» في الأذان. انظر: خواند أمير، ج ١، ص ٤٦٧.

(٧٠) حسن بيرنيا وعباس إقبال اشتيانى، **تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ٢ ج في ١ (تهران: كتابفروشى خيام، [١٩٨٥])، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٦٦٣.

(٧١) قزويني، **تاريخ جهان آرا**، ص ٢٦٦.

(٧٢) الأسترابادى، ص ٣٥.

شوال ٩٠٧/ ١٢ أيار/ مايو ١٥٠٢، مُتجهًا إلى أرزنجان، حيث كان الوند يجمع جيشًا جديدًا بعد هزيمته السابقة، ومع قدوم الصفويين هرب الوند من دون قتال إلى بغداد، ودخلت ديار بكر تحت السيادة الصفوية، وبقي قاسم بك بن جهانكير حاكمًا للإقليم حتى وفاته عام ٩١٠/ ١٥٠٤. رجع إسماعيل إلى تبريز لتمضية الشتاء فيها عام ٩٠٧ ـ ٩٠٨/ ١٥٠٢ ـ ١٥٠٣، وأخذ يفاوض السلطان مراد الآق قيونلو، حاكم إقليم فارس الذي كانت سلطته ضعيفة. وكان معظم الأمراء يحكمون كيفما يشاءون، وكانت الفوضى والمجاعة والطاعون والاضطرابات الأمنية سائدة، هذا فضلًا عن ظلم الأمراء واستبدادهم. راعى إسماعيل جانب قرابته مع الآق قيونلو، وعرض على مراد حُكم أجزاءٍ من عراق العجم، وفي حال الرفض فالحرب. فضّل مراد الحلّ الأخير، واتجه شمالًا بجيشٍ قِوامُه سبعون ألف رجل، والتقى إسماعيل وجيشه البالغ اثني عشر ألف رجل في أولمه غولاكي قرب همدان في ٢٤ ذي الحِجّة ٩٠٨/ ٢١ حزيران/ يونيو ١٥٠٣. انجلت المعركة عن هزيمة مُراد وخسارته عشرة آلاف رجل، من بينهم أمير الأمراء غوزل أحمد بايندري. بعدها اجتاح إسماعيل إقليم فارس، وهرب مراد إلى بغداد، ومنها إلى حلب حيث منحه السلطان قانصوه الغوري المملوكي الحماية، ومنها عاد إلى مرعش، ودخل في حماية علاء الدولة ذي القدرية، ولم يعُد له تأثير يُذكر، وقُتل في ما بعد في ديار بكر في أثناء حملة قام بها الجيش الصفوي بعد اثنتي عشرة سنة (نهاية عام ٩٢٠/ ١٥١٥). ودخل إسماعيل شيراز في ربيع الثاني ٩٠٩/ ٢٤ أيلول/ سبتمبر ١٥٠٣، وأعطى حُكمها لالياس بك ذي القدرية، وبقي هذا المنصب في أُسرته نحو خمسين سنة. هكذا، كان إسماعيل في نهاية عام ١٥٠٣ سيد أذربيجان وإقليم فارس ومعظم عراق العجم. وفي هذه الأثناء، تمرّد محمد حسين ميرزا حاكم أستراباد التيموري على السلطان حسين ميرزا بايقرا، وحالف إسماعيل[(٧٣)].

كانت مهمة إسماعيل التالية إخضاع الأمير حسين كيا شُلاوي، حاكم فيروزكوه ودماوند، الذي استغلّ صراع الآق قيونلو في ما بينهم، فسيطر

(٧٣) Roger M. Savory, «The Consolidation of Safawid Power in Persia,» *Der Islam* (Berlin), vol. 41 (1965), Quoted in: Savory, *Studies on the History of Ṣafawid Iran*, pp. 71 - 73.

على خوار وسيمنان والريّ، وغزا حدود عراق العجم، وهزم محمد حسين ميرزا حليف إسماعيل. هذا التعاظم في قوة حسين كيا، علاوة على كونه شيعيًّا ومن السُلالة النبوية (سيد)، شكّل خطرًا سياسيًا ودينيًا على حركة إسماعيل؛ لأنهما ينطلقان من الأسس الأيديولوجية الدينية نفسها (التشيع ـ السيادة)، كما شكّل خطرًا سياسيًا، وذلك عندما أخذ يستقبل جنود الآق قيونلو بعد هزيمة مراد، ما هيّأ الظروف الملائمة للصراع بينهما. أمر الشاه إسماعيل إلياس بك أغوث أغلي حاكم أذربيجان بالتوجه ضدّ الأمير حسين كيا، لكنه حوصر في وارمين، وأُخرج من القلعة وقُتل مع رجاله. انطلق إسماعيل في ٩ رمضان ٩٠٩/ ٢٥ شباط/ فبراير ١٥٠٤، واجتاح قلعة غُل ـ خندان، التابعة للأشرف كيا، في ٢٩ رمضان/ ١٧ آذار/ مارس من العام نفسه. وفي ١١ شوال/ ٢٩ آذار/ مارس من العام نفسه، وصل إلى فيروزكوه، وبعد قتال كبير استسلم الأمير كيا علي الدماندار، وأبقى إسماعيل على حياته لِتشفُّع وكيل السلطنة نجم بك (نجم الدين مسعود الجيلاني) له، أما بقية جنوده فقُتلوا. لجأ حسين كيا إلى حصن آستا، أكبر حصونه، واستسلم بعد شهر من حصاره هو وحامية القلعة، ووُضع في القفص الحديدي (الذي كان يضع فيه أسراه من سلاطين إيران)، ثم انتحر في طريق العودة، أمّا جيشه البالغ عددُه ما يقارب العشرة آلاف، فكانوا طعمة للسيف ما عدا بعض المتعلّمين منهم الذين عُفي عنهم بناءً على رغبة ضباط الشاه.

بعد ذلك، أعاد إسماعيل احتلال يزد بعد شهرين من حصارها، وبقي محمد قره في القلعة شهرًا ثالثًا. وفي أثناء وجوده في يزد تلقّى رسالة تأييد من حاكم خراسان التيموري السلطان حسين ميرزا بايقرا، لكنه رآها غير كافية، فهاجم طبسوقتل ما بين سبعة وثمانية آلاف شخص من سُكانها[٧٤]. وبعدما عزّز إسماعيل موقعه في وسط البلاد، بدأ عام ٩١١/ ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦ سلسلة حملاتٍ غايتُها تأمين حدود بلاد فارس في وجه الهجمات الخارجية في كردستان وديار بكر، حيث اجتاح الأُولى وحاكمُها شير صارم الكردي، والثانية وحاكمُها علاء الدولة ذو القدر، فهاجم مخيم شير صارم قرب نهر قزل أوزون ونهبه، وهرب شير صارم، وعاد حاكم رشت الأمير حسام الدين

(٧٤) قزويني، **تاريخ جهان آرا**، ص ٢٦٩.

للخضوع للصفويين مجدّدًا بعدما تحلّل من ولائه السابق، وعُفي عنه نتيجة تشفُّع الأمير «نجم» له. وفي العام التالي (٩١٢/١٥٠٦ ـ ١٥٠٧) اشتبكت قوة صفوية كانت تطارد شير صارم مع الأكراد في معركة شاقة تكبّد فيها الطرفان خسائرَ فادحة، حيث خسر الصفويون أميرَين من القزلباش، هما عبدي بك الشاملو صهر إسماعيل (زوج أخته) وأحد أهل الاختصاص، وسارو علي مهر دار التكلو، واعتُقل ابن شير صارم وأخوه، وأُخذا إلى خوي حيث قُتلا.

أما في ديار بكر فكان علاء الدولة، حاكم مرعش والبستان، وهو الذي منح السلطان مراد الآق قيونلو ملاذًا لديه عام ٩٠٩/١٥٠٣، وزوّجه ابنته التي أنجبت له ولدَين، هما حسن ويعقوب، وكانت خارج سيطرة الدولة الصفوية. بعد وفاة الوند الآق قيونلو في ديار بكر، أعلن أمير بك موصللو السيطرة على الإقليم. وعند ذلك قام علاء الدولة بسلسلة غارات على ديار بكر أسفرت عن سيطرته على بعض الحصون فيها، ما شكّل خطرًا على الدولة الصفوية، لذلك قام إسماعيل في بداية عام ٩١٣/أيار/مايو ١٥٠٧ بحملة ضد علاء الدولة، أجبرته على التراجع إلى إمارة البستان وجبل دُرنا.

في تلك الأثناء، أعلن أمير بك موصللو ولاءه لإسماعيل، وعُيّن مهردارًا، أما أخوه قايتمس بك، قائد حصن قرا حامد، فقاوم محمد بك الأستاجلو الصفوي الذي أُرسل لإخضاع ديار بكر. هزم إسماعيل جنود علاء الدولة قرب البستان، واجتاح خزبرت، وقبض محمد بك على سارو قبلان ابن علاء الدولة وقتله، واحتل آمد ومردين، وهزم كور شاهرخ بك وأحمد بك ابنَي علاء الدولة، اللذين كانا في طريقهما لنجدة قايتمس في قراحامد، وأردف هذه الهزيمة بقتل قايتمس بك بعدهما[٧٥].

خضعت ديار بكر للإمبراطورية الصفوية، وكُوفئ محمد الأستاجلو نظير خدماته الجليلة، وعُيّن حاكمًا مُستقلًا لإقليم ديار بكر، وبقي في منصبه هذا سبع سنوات. والواقع أنّ انتصارات الصفويين هذه جعلتهم في

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

تماسّ مباشر مع أتباعهم في المناطق الخاضعة للسيطرة العثمانية، ما أعطى لهذا الإقليم أهمية استراتيجية كبرى. ويذكر القرماني أنّ هذا الإقليم بقي بيد الشاه إسماعيل إلى أنْ أخذه «منه السلطان سليم خان بن بايزيد في سنة اثنتين وعشرين وتسعماية (١٥١٦)»(٧٦).

أمضى الشاه إسماعيل شتاء عام ١٥٠٨/٩١٣ في خوي، ودخل في طاعته شرف الدين بك حاكم بدليس [تبليس]، وفي ربيع العام نفسه اجتاح إقليم عراق العرب الذي كان خاضعًا للآق قيونلو، فهرب حاكم الإقليم باريك بك برناق مع اقتراب طليعة الجيش الصفوي بقيادة حسين بك لالا الذي دخل بغداد، وضرب العُملة وأقام الخطبة باسم إسماعيل، ودخل الشاه بغداد في ٢٥ ذي الحجة ٩١٤/ ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٠٨، وقتل بعض أتباع برناق وزار المقامات الشيعية في كربلاء والنجف، ومنح السيد محمد كمونه الطبل والبيرق، وجعله مُتوليًا على النجف وحاكمًا لبعض المدن في عراق العرب، وعيّن كاظم بك طاليش، أمير الديوان، حاكمًا على بغداد، ولقّبه بخليفة الخلفاء(٧٧).

تُمثّل السيطرة على عراق العرب المرحلة الأخيرة من مراحل السيطرة على المناطق الآق قيونلوية. وبعد السيطرة على بغداد، احتل إسماعيل الحويزة ودزفول وشوشتر التي كانت خاضعة للسلطان فياض المشعشع، وخضعت له كذلك هرمز ولار. وفي شتاء عام ١٥٠٩/٩١٤، أرسل حملة قِوامُها عشرة آلاف رجل بقيادة حسين بك لالا وبيرم بك قرماني ونجم الدين مسعود، ضدّ ملكشاه رستم حاكم خرم آباد، حيث أُسر، ثم عفي عنه وأُعيد إلى منصبه. وعندما علم إسماعيل أنّ الشيخ شاه بن فرخ يسار طرد شاه خلدي آقا الحاكم الصفوي من شيروان، قصده في مطلع شتاء عام ١٥٠٩/٩١٥ ـ ١٥١٠، وعبَر نهر كُر من خلال جسرٍ من المراكب، فهرب الشيخ شاه إلى بينغهُرد. وأعاد إسماعيل دربند وشماخي وباكو وشيران إلى السلطة الصفوية، وفي هذه الحملة استعاد رفات أبيه حيدر من طبرستان

---

(٧٦) القرماني، ج ٣، ص ١٠٢.

(٧٧) قزويني، المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

ودفنه في أردبيل. في العام نفسها، سيطر على كامل ديار بكر وعراق العرب ومعظم بلاد فارس باستثناء خراسان(٧٨).

أمضى إسماعيل صيف عام ٩١٦/ ١٥١٠ في تنظيم جيشه، تمهيدًا لاجتياح خراسان التي كانت خاضعة لنفوذ محمد شيباني خان الأوزبك. فحاصر مرو في ٢٠ شعبان ٩١٦/ ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٥١٠، وبعد أسبوع من الحصار، رأى أن محاربة الشيباني قبل وصول الإمدادات إليه من بلاد ما وراء النهر أجدى وأنفع، فتظاهر بالتراجع والانسحاب. وبعد عشرة أيام قام محمد الشيباني على رأس خمسة عشر ألف فارس بالمسير من مرو لمهاجمة أمير بك موصللو الذي كان على رأس ثلاثمئة فارس مهمتُهم تغطية الانسحاب المزعوم، عندها أطبق الصفويون على الأوزبك وقتلوا منهم عشرة آلاف رجل، من بينهم محمد الشيباني الذي قُطع رأسه وأرسله الشاه إلى السلطان العثماني بايزيد الأول، وأُسر كذلك قنبر بك وجان وفا ميرزا حاكم هراة، وقُتلا. والجدير ذِكرُه أنّ الصفويين استخدموا أربعة مَدافع في هذه المعركة. دخل إسماعيل مرو، إذ سلّمه خواجه محمود ساغرشي وزير محمد شيباني، وهو شيعي، مفاتيح المدينة، وعُدَّ من عداد الأمراء. وصلت طليعة الجيش الصفوي إلى هراة في ٧ رمضان ٩١٦/ ٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٥١٠، ووصلها إسماعيل في ٢٠ رمضان/ ٢١ كانون الأول من العام نفسه. بهذه الحملة أكمل الشاه بسط سلطته على بلاد فارس بعد عشر سنوات من تتويجه في تبريز. ولتثبيت السيطرة الصفوية على خراسان، عيّن إسماعيل اللالا حسين بك الشاملو حاكمًا على هراة، وبيرم بك قرامانلو على بلخ، وأنديخود وشُبُرغان وشِيِكتو وميمنة وفارياب ومرقب وكرجستان، كما عيّن دده بك طاليش حاكمًا على مرو.

فقدَ الأوزبك بموت محمد الشيباني الزعيم القوي، وحكم كثير من الأمراء الأوزبك مناطقهم بشكل مستقل بعضهم عن بعضهم الآخر في بخارى وسمرقند وغيرها من مناطق الإمبراطورية الأوزبكية. ولم يكن إسماعيل يهاجمهم ما داموا لم يهاجموا خراسان، لكنْ بعد أقل من سنة،

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

هاجم الشاه بلاد ما وراء النهر الخاضعة للأوزبكيين، بحجّة إعادة البلاد إلى حكم الأمير التيموري ظهير الدين بابر بن عمر شيخ ابن أبي سعيد الذي طرده محمد شيباني ولجأ إلى البلاط الصفوي. ووعد بابر بإعادة سَكّ العُملة وإقامة الخطبة باسم إسماعيل. انطلقت قوة من القزلباش بقيادة أحمد بك صوفي أوغلو وشاهرخ بك الأفشاري، واستعاد بابر سمرقند في رجب ٩١٧/ تشرين الأول/أكتوبر ١٥١١، وأقيمت الخطبة باسم إسماعيل، وضُربت العملة باسم الأئمة الاثني عشر، وكانت هذه المناسبة الأولى والأخيرة التي دخلت فيها القوات الصفوية إلى سمرقند. احتل بابر بخارى، لكن الأوزبك استعادوها في عام ١٥٢١/٩١٨، أمّا تبعية بلاد ما وراء النهر فلم تثبُت للصفويين وحليفهم، حيث استطاع عبيد الله خان الأوزبكي استعادة السيطرة على بلاد ما وراء النهر، فقتل أمير نجم، واتجه بابر نحو بلاد الهند وأقام فيها إمبراطورية الهند المغولية.

بعد هذا النصر، اندفع الأوزبك في خراسان، وحاصر جاني بك هراة في ذي القعدة ٩١٨/ كانون الثاني/يناير ١٥١٣، لكنه ما لبث أن فكّ الحصار عنها بعد شهرين، وعاد إلى ولايته ألكا في كرمينا (٣ محرم ٩١٩/ ١١ آذار/ مارس ١٥١٣). انضم السلطان تيمور إلى قوات عبيد الله خان، وعندها انسحب الصفويون وعلى رأسهم حسين بك لالا وأحمد بك صوفي أوغلو من هراة، فاحتلها السلطان تيمور وقتل كثيرًا من سكانها الشيعة، وسقطت كذلك طوس ومشهد في أيدي الأوزبك. ولدى سماع إسماعيل نبأ الكارثة في غجدوان سار في الحال إلى خراسان، والتقى في ألنغ رادكان قرب مشهد دادا بك طاليش، وكان من ضمن الذين تركوا نجم ثان وخذلوه، فلامه على ذلك وأخضعه للتشهير العام لتقصيره في غجدوان، أمّا الأوزبك، فانسحبوا من خراسان من دون المخاطرة بالحرب. استعاد إسماعيل السيطرة على مناطق بادغيس وقندرهار ونيسابور وأبيورد وأعاد الأمن إليها، تبعت هذه الحملة ثماني سنوات من الهدوء على الجبهة الأوزبكية ـ الصفوية(٧٩).

أما في تبريز، فاستغل سليمان، أخو الشاه إسماعيل غير الشقيق، غياب

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٧.

أخيه ليتمرّد عليه في عام ٩١٩/١٥١٣، لكن مصطفى بك الأستاجلو قبض عليه وقتله، فكافأه الشاه بتعيينه حاكمًا لتبريز، ولُقّب بمنتشا سلطان (عصا السلطان)(٨٠).

ساد الهدوء النسبي العلاقات العثمانية - الصفوية في بداية تشكُّل الدولة الصفوية، ولا سيما في عهد السلطان بايزيد الثاني، ولمّا اشتدت قوة الصفويين خاف العثمانيون من تأثير ذلك في رعاياهم، وخصوصًا أنّ كثيرًا منهم كانوا من القبائل التركمانية التي اعتنقت الدعوة الصفوية، وكانوا يعبرون الحدود بين الدولتين للقاء المرشد الكامل للطريقة الصفوية، الشاه إسماعيل. تأزمت العلاقات بينهما إلى أن التقى السلطان سليم بن بايزيد والشاه إسماعيل في الديران في ٢ رجب ٩٢٠/ ٢٣ آب/أغسطس ١٥١٤، وانتهت المعركة بهزيمة الشاه، ودخل السلطان تبريز عاصمة الصفويين في ١٥ رجب ٩٢٠/ ٥ أيلول/سبتمبر ١٥١٤. بعد هذه الهزيمة أُصيب الشاه إسماعيل بحزن كبير، وانصرف عن مباشرة الأعمال الحربية بنفسه، وتركها لكبار قادته من القزلباش، وتذكر المصادر أنه لم يشارك في أي عمل عسكري بعد هذه الهزيمة حتى وفاته في عام ٩٣٠/ ١٥٢٤(٨١).

ترك إسماعيل أربعة أبناء هم: طهماسب، وسام، والقاص، وبهرام، علاوة على خمس بنات(٨٢). أما حسن أسترابادي، فيذكُر أنه ترك ستة أبناء وست عشرة بنتًا، والأبناء هم: طهماسب، وسام، ورستم، وبهرام، والقاص، وحسين، ومن البنات يذكُر أربعًا، هُنّ: بريخان، وفرح إنكيز، وشاه زينت، وخانش. أما الباقيات فلا يُعلم شيء عن أحوالهن(٨٣).

٣ ـ الدولة الصفوية في عهد طهماسب الأول

تولى طهماسب الابن الأكبر الحُكم بعد والده، وتُعَد فترة حُكمه

---

(٨٠) Savory, *Studies on the History of Ṣafawid Iran*, pp. 76-81.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٨٧؛ ٩٠ و٩٤، و Roger M. Savory, «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/1501-24),» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23 (1960), p. 91.

(٨٢) Roger M. Savory, «Ismail I,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4 (1978), p. 187.

(٨٣) الأسترابادي، ص ٣٣.

الأطول بين فترات حُكم شاهات الصفويين (٩٣٠/ ١٥٢٤ ـ ٩٨٤/ ١٥٧٦). تسلّم الحكم وهو في العاشرة من عُمره، وتُقسم فترة حُكمه إلى قِسمين: الفترة **الأولى** بين عامي ٩٣٠/ ١٥٢٤ ـ ٩٤٠/ ١٥٣٣، وتتميز بضعف الشاه الذي كان بعيدًا من تدبير الأمور السياسية للدولة التي كان زمام أمورها بيد أمراء القزلباش، والفترة **الثانية** تمتد من عام ٩٤٠/ ١٥٣٣ حتى وفاة الشاه عام ٩٨٤/ ١٥٧٦، وهي الفترة التي باشر فيها شؤون الحكم بنفسه، وحاول الحَدّ من نُفوذ أمراء القزلباش.

خلَف طهماسب والده في الحكم والأسرةُ لا تزال تعاني أثر عُقدة چالديران التي مثّلت صدمة لرأس الطريقة/ الدولة، وكسرت الهالة التي أحاطت بالمرشد الكامل/ الباديشاه الذي لا يُقهر. سيطر القزلباش على شؤون الدولة الصفوية، وكانت قبائل الروملو والأستاجلو والتكلو هي الأقوى، لذا استأثرت بالسلطة، فتولّى الأتابك السلطان ديو من قبيلة الروملو إدارة الشؤون العامة للدولة، علاوة على تولّيه منصب أمير الأمراء، وعاونه كلٌّ من السلطان مصطفى المشهور بكپك سلطان زعيم قبيلة الأستاجلو، والسلطان چوها قائد قبيلة التكلو[٨٤]. ضمن هذه التشكيلة الحاكمة، كانت قبيلة الروملو هي المقدَّمة على بقية قبائل القزلباش التي لم ترضَ بالأمر الواقع، فاندلع صراع في ما بينها في شمال غرب بلاد فارس، ما لبث أن امتدّ إلى سائر أجزاء البلاد، وشمل خراسان بكاملها. وكانت النتيجة حربًا أهلية وفوضى عارمة شملت قطاعات الدولة كلها، ما أدى إلى ضعف الدولة على الصعيدين الداخلي والخارجي، فعاد خطر الأوزبك يتهدّد مجددًا الحدود الشرقية للدولة، فضلًا عن ازدياد نشاط العثمانيين التوسُّعي قرب الحدود المشتركة بينهم وبين الصفويين في الجزء الغربي من بلاد فارس.

تكبد الأستاجلو خسائرَ فادحةً في المعارك الدائرة بين قبائل القزلباش، وقُتل قائدهم السلطان «كپك»[٨٥]، فخلا الجوّ للروملو والتكلو، واستطاع

---

(٨٤) عباس بن طهماسب بن إسماعيل بن حيدر الصفوي، **تذكره شاه طهماسب [مذكرات الشاه طهماسب]**، با مقدمه وفهرست أعلام أمر الله صفرى، ط ٢ (تهران: انتشارات شرق، ١٩٨٤)، ص ٢ ـ ٣.

(٨٥) المصدرنفسه، ص ٩.

قائد الأخيرة السلطان چوها التكلو الفوز بتأييد الشاه ودعمِه، فألّبه على السلطان ديو الروملو أتابك الشاه، ما حَدا بطهماسب إلى رمي أتابكه بسهم في صيف عام ٩٣٣/١٥٢٧، وذلك قبل عقد اجتماع دعا إليه الشاه، مُعطيًا بذلك إشارة الهجوم والقضاء على زعيم الروملو والحَدّ من نفوذ قبيلته في البلاط[٨٦]. وهكذا سيطرت قبيلة التكلو، لكنّ سيطرتها لم تدُم طويلًا، ففي مطلع عام ٩٣٧/ ١٥٣٠ ـ ١٥٣١، حصل نزاع بين التكلو والشاملو انتهى بمقتل زعيم التكلو السلطان چوها، تبعه أمرٌ من الشاه طهماسب بذبح عدد كبير من التكلو وإحلال نفوذ الشاملو مكان التكلو، وكان قائد الشاملو حسين خان ابن عمة طهماسب[٨٧]. لكنّ حُسينًا تفرّد كسابقيه بتعيين الموظفين وحكام الأقاليم، ولا سيما في اتّباعه السياسة العامة المتطابقة مع مصالح كل قبيلة، حيث كانت القبيلة المتسلطة تعمل على تعيين أمرائها وأبنائها، وإقصاء أمراء وأفراد القبائل الأخرى عن المناصب الأساسية والمهمة، وعمل كذلك على الحَدّ من تدخُّل الشاه في تدبير أمور الدولة، ما أدّى إلى الامتهان من كرامته. ثار غضب الشاه عندما قَتل حسين خان الوزير جعفر الساوجي، وزادت مخاوف الشاه نتيجة سماعه عن خِطة لحسين تقضي بخلعِه، وتعيين أخيه سام ميرزا مكانه، واتُهم حسين أيضًا بالتعاون مع العثمانيين الذين اجتاحوا بلاد فارس، ما تسبب بمقتله في عام ٩٤٠/ ١٥٣٣[٨٨].

يُمثّل مقتل حسين خان الشاملو نهاية مرحلةٍ استمرّت عقدًا من الزمن، سيطرت فيه قبائل القزلباش على مقاليد الأمور في الدولة، ما أدّى إلى نُشوب صراع دائم في ما بينها، أغرق الدولة في الحروب الداخلية، وأثّر في قوة الدولة العسكرية، وانعكس ضعفًا على الجبهتين: الصفوية ـ العثمانية غربًا، والصفوية ـ الأوزبكية شرقًا.

سيطر طهماسب على مقاليد الحكم، ونجح في بسط سلطته لمدّةٍ تُقارب الأربعين عامًا، واجه فيها المصاعب الداخلية والخارجية على حدّ سواء، فحارب الأوزبك والعثمانيين على الصعيد الخارجي، ووقّع مع السلطان

---

(٨٦) منوچهر پارسادوست، **شاه تهماسب أول** ([تهران]: شركت سهامى انتشار، ١٩٩٨)، ص ٣٩.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٤، و Savory, *Iran under the Safavids*, p. 56.

سليمان القانوني صُلح أماسيا في ٨ رجب ٩٦٢/ ٢٩ أيار/ مايو ١٥٥٥[٨٩].

داخليًا، نجح في وضع حدٍّ للصراعات بين قبائل القزلباش، وحافظ على استمرارية عمليات الغزو الجهادية التي بدأت مع فكرة الغزو الصوفية بهدف نشر الدين، فشنّ أكثر من أربع حملات على جورجيا، ثلاث منها في الفترة الممتدّة بين عامي ٩٤٧/ ١٥٤٠ و٩٦١/ ١٥٥٤. لكن طهماسب لم يستطع الحفاظ على الأراضي التي سيطر عليها والده، إذ خسر مناطق بتليس على الحدود العثمانية، وسيستان (سجستان) في أقصى جنوب شرق بلاد فارس، كما نقل عاصمة دولته من تبريز التي احتلها العثمانيون مرات عدة، إلى قزوين التي أخذ بإعدادها منذ عام ٩٥١/ ١٥٤٤، وسكنها عام ٩٦٥/ ١٥٥٨[٩٠].

أخذ الحديث عن وراثة العرش يتنامى حتى قبل وفاة طهماسب، وبالتحديد في أثناء فترة مرضه في تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٧٥. ومع غياب الأسس الواضحة التي يرتكز عليها نظام الوراثة السياسية غير المحكوم بقواعدَ ثابتةٍ مثل تلك التي كانت مُتّبَعةً في تعيين شيخ الطريقة الصوفية (النص مثلًا)، ومع عدم تسمية الشاه خليفةً له، بدأت التجاذبات السياسية. وتشير الدراسات إلى أنّ طهماسب كان يميل أحيانًا إلى ابنه الأمير حيدر، وكان يحاول دعوته إلى مشاركته شؤون الدولة، لكنه امتنع، ويبدو أن ذلك كان نتيجة مُعارضة أغلبية أُمراء القزلباش الذين كانوا يدعمون إسماعيل؛ لأنهم رأوا في تولية حيدر الذي كانت أمّه جورجية ضربة مُوجّهة إلى نفوذهم. توفي الشاه طهماسب في ١٥ صفر ٩٨٤/ ١٤ أيار/ مايو ١٥٧٦ بالسُمّ الذي يذكُر القرماني أنّ زوجته أمّ حيدر وضعته له في النوره[٩١].

---

(٨٩) پارسادوست، ص ٢٣٦. حول هذه المعاهدة انظر الفصل الثالث، «العلاقات الصفوية العثمانية»، ص ١١٢، من هذا الكتاب.

(٩٠) پارسادوست، ص ٧١٩، و Ehsan Echraqi, «Le Dar al-Saltana de Qazvin, deuxieme capital des Safavides,» in: Charles Melville, ed., *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, Pembroke Persian Papers; v. 4 (London: I. B. Tauris, 1996), p. 105.

(٩١) يذكر القرماني وفاته في ٧ صفر ٩٨٤/ ٦ أيار/ مايو ١٥٧٦. انظر: القرماني، ج ٣، ص ١١٧؛ بيرنيا واشتياني، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٦٧١؛ Savory, *Iran under the Safavids*, p. 69, and Roemer, p. 248.

٤ ـ الدولة الصفوية بعد طهماسب

تولّى إسماعيل بن طهماسب (٩٤٠/ ١٥٣٣ ـ ٩٨٥/ ١٥٧٧) الحكم بعد وفاة أبيه، وعُرف بالشاه إسماعيل الثاني. تقلّب في مناصبَ سياسيةٍ وعسكرية عدة، منها ولايتُه على شيروان، ثم على خراسان في شعبان ٩٦٣/ حزيران/ يونيو ١٥٥٦، وذلك قبل اعتقاله في هراة في صفر ٩٦٤/ كانون الأول/ ديسمبر ١٥٥٦، وسَجنِه في حصن قهقهه في أذربيجان حتى تسلُّمه الحُكم في عام ٩٨٤/ ١٥٧٦[٩٢]. ويبدو أنّ سبب سَجنِه يعود إلى تخوُّف الشاه من أعماله التي لمس فيها نوعًا من الثورة والانقلاب ضدّه، وعزّز هذا التخوفَ لديه الوكيل معصوم بك الصفوي. يشير إسكندر بك منشي إلى هذه الحادثة بقوله إن إسماعيل «سُجن لصون الدولة، بسبب أعمال أزعجت الشاه»[٩٣]. كان إسماعيل مشوش الذهن نتيجة فترة سجنه الطويل، فواجه تمرُّد أخيه حيدر، وقام بحملة تطهير واسعة ضدّ قادة القزلباش من قبيلة الأستاجلو. وقتل وسَمْل عيون الأمراء الصفويين من العائلة المالكة، ليضمن عدم مزاحمتهم إياه على العرش ـ وهذا تقليد اتّبعه العثمانيون من قبل ـ ولم ينجُ منهم إلا أخوه محمد خدابنده لأنه كان نصف أعمى.

تذكُر المصادر أن إسماعيل الثاني لم يكن مُقبلًا على مذهب الإمامية الاثني عشرية، وأنه حاول أن يُعيد التسنُّن إلى بلاد فارس، ما حرّك القزلباش ضدّه للقضاء عليه، حيث وُضعَ السُمّ له في مادة الأفيون التي كان يتعاطاها، وذلك بمساعدة أخته باريخان خانم التي سعت في توليته، وكان ذلك في ١٣ رمضان ٩٨٥/ ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٥٧٧[٩٤]، وتولّى الحكم بعده أخوه محمد خُدابنده.

خُدابنده هو الابن الأكبر لطهماسب، نجا من القتل الذي طاول إخوته لإصابته بالعمى في إحدى عينيه، وتسلّم العرش في ٣ ذي الحجة ٩٨٥/ ١١ شباط/ فبراير ١٥٧٨، ونتيجة عجزه برز السلطان حمزة سلمان ميرزا، وتسلّم

---

(٩٢) Savory, «Ismail I,» p. 188.

(٩٣) منشي، ج ١، ص ٢٠٥

(٩٤) بيرنيا واشتيانى، ج ٢: تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]، ص ٦٧٣.

الحكم وسط الصراع بين أمراء القزلباش أنفسهم، وبينهم وبين الأميرة باريخان خانم مدعومةً من خالها الشركسي السلطان شمخال أمير البحر. سيطرت زوجة خُدابنده خير النساء بيكم، المعروفة بمهد عليا التي وجدت في الوزير سلمان ميرزا ضالّتها الكبرى لتحقيق أهدافها، وأصبح البلاط تتجاذبه إرادات الحريم (باريخان/ مهد عليا). وأمام تعاظُم قوة سلمان ميرزا، تحرّك القزلباش ووضعوا حدًّا لسيطرته، فانتهت فترة حُكمه بمقتله وإعادة مركز أمير الأمراء إليهم[٩٥]، ودعموا عباس بن محمد خدابنده الذي استولى على الحكم من والده في ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٨٧ وعُرف بالشاه عباس الأول[٩٦]، أمّا والده فمات في قزوين في السنة التاسعة من حكم الشاه عباس (بين ٢١ تموز/ يوليو ١٥٩٥ و١٠ تموز/ يوليو ١٥٩٦)[٩٧].

واجه الشاه عباس الأول، المعروف بـ «الكبير» ظروفًا صعبة وقاسية، حيث قام العثمانيون بعمليات في أذربيجان، واجتاح الأوزبك هراة في عام ٩٩٧/ ١٥٨٩، واكتسحوا خراسان، ووصلوا إلى مشهد. لم يثق عباس الأول بالقزلباش كثيرًا نتيجة الأحداث التي عاينها منهم قبل تسلمّه العرش، فباشر بإنشاء جيش يتقاضى رواتبه من خزينة الدولة مباشرة، وعُرف هذا الجيش باسم الغلمان، واعتمد على عناصرَ جديدةٍ من الجورجيين والشركس والأرمن.

حقّق الشاه عباس في عام ١٠٠٧/ ١٥٩٧ نصرًا كبيرًا على الأوزبك، وانتزع منهم هراة بعد سيطرتهم عليها لمدّة عشر سنوات، وفي العام نفسه نقل عاصمة الدولة من قزوين إلى أصفهان[٩٨]. استردّ في عام ١٦٠٢ تبريز

---

(٩٥) Roger M. Savory, «The Significance of the Political Murder of Mirza Salman,» *Islamic Studies: Journal of the Central Institute of Islamic Research* (Karachi), vol. 3, no. 2 (1964), pp. 184-185.

(٩٦) ساعد عباس في الوصول إلى الحكم أميرُ القزلباش «مرشد قلي خان الأستاجلو. انظر: بيرنيا واشتيانى، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٦٧٥، و Roger M. Savory, «Kizil Bash,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5 (1986), p. 245.

(٩٧) بيرنيا واشتيانى، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، و Roemer, p. 262.

(٩٨) Roger M. Savory, «Iran, Turkoman to Present Days,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 36.

من العثمانيين، واستطاع في عام ١٦٠٧ ردّهم إلى الحدود التي رسمتها معاهدة «آماسيا»[٩٩]، كما احتل بغداد مطلع عام ١٦٢٤ بعدما انتزعها العثمانيون من الشاه طهماسب في عام ١٥٣٤[١٠٠]. ويمكن القول إن أمور البلاد قد ضُبطت، وعاد الاستقلال السياسي والوحدة القومية ـ بحسب تعبير فلسفي ـ إلى أول مرة بعد سقوط الدولة الساسانية، بفضل رجاحة عقل الشاه عباس وحُسن تدبيره في السياسة الداخلية والخارجية[١٠١]، كما شجّع التجارة، وكان يكرم التجار على اختلاف مذاهبهم[١٠٢]، وأنشأ قاعدة تجارية في ثغر كمرون عُرفت باسم بندر عباس. توفي الشاه عباس في جمادي الأولى عام ١٠٣٨/ ١٦٢٩، وبموته دخلت الدولة الصفوية مرحلة من الركود والتراجع إلى درجة يمكن القول معها إنه «عندما مات الأمير الكبير، توقّف الازدهار في بلاد فارس»[١٠٣].

خلَف الشاه عباس حفيدُه سام ميرزا (١٠٣٨/ ١٦٢٩ ـ ١٠٥٢/ ١٦٤٢)، الذي تسمى باسم أبيه صفي عند ارتقاء العرش في ١٧ شباط/ فبراير ١٦٢٩، وعُدّ عهدُه من أتعس العهود، حيث سيطر سلطان دلهي على قندهار، واستولى العثمانيون على بغداد. أما في عهد ابنه عباس الثاني (١٠٥٢/ ١٦٤٢ ـ ١٠٧٧/ ١٦٦٦) فعرفت البلاد فترة من الازدهار، حيث استُعيدت قندهار، في حين ساءت الأحوال الداخلية. بعد عباس الثاني ارتقى العرش ابنُه صفي الدين الذي تسمّى باسم سليمان عند تسلّمه منصبه في عام ١٠٧٧/ ١٦٦٦، وبقي فيه حتى عام ١١٠٦/ ١٦٩٤، وخلَفه ابنُه السلطان حسين ١١٠٦/ ١٦٩٤ ـ ١١٢٥/ ١٧١٣[١٠٤]، الذي استمر في عهده ضعفُ الدولة وانحطاطها، إذ تمرّد

---

(٩٩) Savory, *Iran under the Safavids*, p. 87.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٠١) نصر الله فلسفى، **زندكانى شاه عباس أول [حياة الشاه عباس الأول]**، ٥ ج، ط ٦ (تهران: انتشارات علمى، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٩ ـ ١٠.

(١٠٢) محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ٤ ج (بيروت، دار صادر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٦٩.

(١٠٣) Percy Molesworth Sykes, *A History of Persia*, with Maps and Illustrations, 2 vols. (London: [Macmillan and co.], 1915), vol. 2, p. 268.

(١٠٤) أسر الأفغان السلطان حسين، وحُبس عام ١١٣٧/ ١٧٢٥، وقُتل عام ١١٤٠/ ١٧٢٨. انظر: عباس القمي، **الكنى والألقاب**، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٤٢٥.

الأفغان الذين دخلوا في حِمى الدولة الصفوية، وأعلن زعيمهم مير ويس غلجائي نفسه أميرًا مستقلًا، وظلّ كذلك حتى وفاته في عام ١٧١٥، وعام ١٧٢٢ خلع خليفته مير محمود آخر الصفويين عن عرش أصفهان[١٠٥]، لتدخل البلاد في خِضمّ الصراع بين القادة، وارتضى الشاهات بالحكم الإسمي فقط.

تسلّم الحكم بعد السلطان حسين ابنُه الثالث طهماسب (١١٣٥/ ١٧٢٢ ـ ١١٤٤/ ١٧٣١) الذي عُرف بطهماسب الثاني، وانضم إليه نادر شاه الأفشاري الذي استطاع قهر الأفغان، فكافأه الشاه بتعيينه حاكمًا على خراسان وسجستان وكرمان ومازندران، ومنحه لقب سلطان. قاد طهماسب جنوده، وواجه العثمانيين في كرجان قرب همدان عام ١١٤٤/ ١٧٣١، لكنه هُزم، وفي العام التالي وقّع صُلحًا مع العثمانيين تخلّى بموجبه عن بلاد ما وراء القوقاز، واحتفظ بتبريز والبلاد الواقعة إلى الجنوب الشرقي منها. لم يرضَ نادر بهذه المعاهدة، فقصد أصفهان واعتقل طهماسب وسجنه في خراسان، ثم نفاه وعيّن مكانه ابنه عباس وكان ابن ثمانية أشهر تحت اسم الشاه عباس الثالث (١١٤٤/ ١٧٣١ ـ ١١٤٨/ ١٧٣٦). ولمّا تُوفّي عباس أعلن نادرشاه نفسه ملِكًا على بلاد فارس عام ١١٤٨/ ١٧٣٦[١٠٦]. أمّا طهماسب، فقتله رضا قلي بن نادر شاه مع معظم أفراد عائلته في سبزوار عام ١١٥١/ ١٧٣٩[١٠٧].

ثالثًا: الدولة الصفوية

اختلفت الآراء في شأن الدولة الصفوية وقيامها، حيث رأى أرنولد توينبي أن قيامها حصل كالشهاب، مشيرًا إلى أنها وصلت إلى حدّها الأقصى في الشمال الشرقي عام ١٦١٣ مقابل الأوزبكيين، وشكلت خطرًا

---

(١٠٥) بيرنيا واشتيانى،ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٦٩١ ـ ٦٩٢؛ ٦٩٥؛ ٦٩٨؛ ٧٠٠ و٧٠٢، وكارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط ٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦ و٥٢٤.

(١٠٦) بيرنيا واشتيانى،ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٧٠٦ ـ ٧٠٨.

(١٠٧) Cl. Huart, «Tahmasp II,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, vol. 4, p. 616.

على العثمانيين[١٠٨]، ويضيف أن «قيام دولة شيعية في إيران عزَلَ سُنّيي المشرق عن سُنّيي أواسط آسية»[١٠٩]. بينما يقول علي شريعتي إن «نشوء الدولة الصفوية انعطافٌ في مسيرة الحركة الشيعية، إذ تحولت إلى دولة رجعية استبدادية متخلّفة مُثيرة للفتنة المذهبية والطائفية، مُحطّمة لوحدة الإسلام ومتعاونة مع الغرب المستعمر ضدّ بلاد المسلمين»[١١٠]. هذا الرأي الأخير يصُبّ في خانة مَن يُسمّيهم سافوري بالإيرانيين الذين «حمَّلوا الفترة الصفوية والحكام الصفويين الكثير من المآسي التي أصابتهم في القرن التاسع عشر»[١١١]. نظرة شريعتي هذه لا تتوافق مع نظرة طارق نافع الحمداني الذي يرى أنّ الدولة الصفوية «كانت تعمل على خلق دولة قوية سياسيًا، وتقوم على نزعة دينية. وقد استخدمت هذه النزعة الدينية في تقوية هذه الدولة في مواجهة مشاكلها المتعددة مع القوى الأخرى، سواء أكانت سياسية أم عسكرية»[١١٢]. ومهما اختلفت النظرات والآراء في شأن الدولة الصفوية، فإنها اشتملت على عناصر قوةٍ مكّنتها من بناء دولة، ووحّدت بلادًا تناحر حُكامها، وعمّت الفتن أرجاءها، وعاش الناس فيها هواجس نهاية العالم؛ لكثرة الاضطرابات وتناوُبها مع موت كلّ حاكم وتصارُع ورثتِه على السلطة من بعده.

بعد نحو قرنين من الزمن على تولّي صفي الدين الأردبيلي مشيخة الطريقة الزاهدية في عام ١٣٠١ وتأسيسه الحركة الصفوية، احتل حفيده إسماعيل في عام ١٥٠١ تبريز، وتُوّج ملكًا على عرش الدولة الصفوية. بين

---

(١٠٨) أرنولد جوزف توينبي، تاريخ البشرية، نقله إلى العربية نقولا زيادة، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦)، ج ٢، ص ١٨٤.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٩.

(١١٠) فاضل رسول، هكذا تكلم عليّ شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣)، ص ٤٥.

(١١١) Roger M. Savory, «Very Dull and Arduous Reading: A Reappraisal of the History of Shah' Abbas the Great by Iskandar Beg Munshi,» *Hamdard Islamicus: Quarterly Journal of the Hamdard National Foundation* (Pakistan), vol. 3, no. 1 (1980), p. 23.

(١١٢) طارق نافع الحمداني، «علاقات المماليك المصريين السياسية بالدولتين الصفوية والعثمانية في مطلع القرن السادس عشر،» المجلة العربية للعلوم الإنسانية، السنة ٥، العدد ١٧ (شتاء ١٩٨٥)، ص ١٥٦.

فترة المؤسس للطريقة، ومؤسس الدولة، مرّت هذه الحركة بظروفٍ استفاد منها مشايخ الصفوية، واختزنتها أجهزتها التي يعود إليها الفضل في تحقيق النصر العسكري والسياسي الحاسم على خصوم الحركة الرئيسين.

عاصرت الحركة الصفوية كُلًّا من الإيلخانيين، والتيموريين، والقرا قيونلو، وأخيرًا الآق قيونلو، وتدرّجت من كونها دعوةً إلى أن تصبح دولة، فبين مؤسّس الدعوة الصفوية الشيخ صفي الدين ومؤسس الدولة الشاه إسماعيل، ستة مشايخ هم على التوالي: صدر الدين موسى بن صفي الدين، والخواجه علي بن صدر الدين، ثم إبراهيم بن خواجة علي، يليه ابنه جنيد، ثم حيدر بن جنيد، فعليّ بن حيدر، ثم الشاه إسماعيل. يُعَد الأربعة الأولون (من صفي الدين حتى إبراهيم)، الأربعةَ الكبار، وهم «رجال أتقياء يُحتذى بسلوكهم» على حدّ تعبير ميشيل مزّاوي، علاوة على كونهم مثالًا لأتباعهم، كما كانت السلطات تنظر إليهم باحترام، سواء تلك التي كانت في تبريز، أو في سلطانية أو في بغداد أو في بلاد ما وراء النهر، من المغول أو الإيلخانيين أو الجلائريين أو التيموريين أو القرا قيونلو أو الآق قيونلو؛ كما نظر المؤرخون إليهم باحترام[١١٣]. واستمرّ احترام الحاكمين لمشايخ الصوفية ما دامت توجُّهاتهم صوفيةً دينية أخروية، إذا جاز لنا التعبير. ومع الزمن، تحوّلت الطريقة إلى حركة جهادية، تمثّلت بالغزو ضدّ بلاد غير المسلمين (جورجيا، القفقاز)، وتحول التابع الصوفي إلى غازٍ[١١٤]، «يجاهد في سبيل الله»، وينشر الدعوة التي يعتنقها. مع هذا الاتجاه الجديد للصفوية، برزت التطلعات السياسية والاتجاهات السلطوية لدى مشايخ الصفويين، فسارت الحركة الصفوية في هذه الطريق مستفيدةً من الأوضاع القائمة ومن جهود أتباعها الذين عُرفوا باسم القزلباش.

شكل القزلباش وقادتهم الجهاز العسكري والتنظيمي للدعوة الصفوية، وتعبير «قزلباش» يعني: «الرأس الأحمر»، ولهذا التعبير علاقة بلباس الرأس. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ تعبير «قزلباش» استُخدم بمعنيين: عام

(١١٣) Mazzaoui, p. 52.

(١١٤) حول هذه النقطة انظر: «التوظيف الأيديولوجي الاقتصادي للأفكار الدينية،» الفصل السابع، ص ٢٦٧ من هذا الكتاب.

وخاص، كما يذكر سافوري، فالعامّ يشير إلى جماعة من غُلاة الشيعة ظهرت في الأناضول وكردستان في أواخر القرن السابع/ الثالث عشر. أما المعنى الخاص، فكان نوعًا من الترذيل، إذ غالبًا ما كان يستخدم بصيغة «القزلباش الأوغاد» أو «القزلباش الأوباش»، وهي أوصاف أطلقها العثمانيون على مُساندي البيت الصفوي وأتباع طريقتهم، أمّا أتباع الصفويين فعَدّوا التعبير علامة فخر[١١٥]. ولم ينحصر استخدام تعبير «قزلباش» على هذين المفهومين، إذ تذكُر بيانكا ماريا سكاريا أمورتي (B. S. Amoretti) أنه استُخدم في شرق تركستان للإشارة إلى الشيعة، وفي آسيا الصغرى استُخدم مرادفًا لتعبير «علَوي»، أما العثمانيون، فعَدّوا «القزلباش» عُضوًا منحرفًا في جماعة باطنية. ثم تطوّر معنى لفظ «القزلباش» في القرن السادس عشر ليُراد به العدوّ الصفوي، وفي روسيا كان «القزلباش» مرادفًا للفارسي، وبين تتر الفولغا كان لفظ «القزلباش» يشير إلى الإنسان الحاذق أو التاجر، وغالبًا التاجر الفارسي[١١٦].

أُطلِق اسم «القزلباش» على قبائلَ تركمانيةٍ سكنت شرق الأناضول وشمال سورية وأعالي أرمينيا، واعتنقت الدعوة الصفوية، وصار أفرادها من مُريدي مشايخ الصفوية في أردبيل. كما شمل هذا الاسم بعض القبائل غير التركمانية التي اتّبعت الطريقة الصفوية أو دعمتها، مثل قبائل تليش وقرجداغ (Karaja Dagh)، والأكراد واللار. أما قبائل القزلباش الكبرى (أيمك)، فانقسمت إلى ثمانية أو تسعة بطون، وشملت قبائل الأستاجلو والروملو والشاملو والتكه لو وذي القدرية والأفشار والقاجار، فضلًا عن قبائلَ تركمانية أخرى، مثل الورساك والبهارلو وصوفية قراباغ[١١٧].

انتظم القزلباش ضمن قبائلهم التي تعتنق المبادئ الصوفية الصفوية بحسب تعاليم الطريقة الصفوية التي يرئسها المرشد الكامل الشيخ الصوفي الصفوي المقيم في أردبيل التي أصبحت منذ منتصف القرن التاسع/ الخامس

---

(١١٥) Savory, «Kizil Bash,» vol. 5, p. 243.

(١١٦) B. S. Amoretti, «Religion in the Timurid and Safavid Periods,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 630.

(١١٧) فلسفي، ص ٢٠٦ و٢٠٩، و Savory, Ibid., p. 243.

عشر المركز الرئيس لتنظيم فاعل يربط بين القيادة الصوفية ومُريديها المنتشرين في شرق الأناضول وسورية وبلاد فارس. وكان رأس هذا التنظيم المرشد الكامل، يليه خليفة الخلفاء الذي يسميه مينورسكي «الأمين العام للشؤون الصوفية»، وكان من القزلباش ومن التركمان. وكان خليفة الخلفاء بدوره يُعيّن نُوّابًا عنه يُسمَّون «الخلفاء» يكونون في الأقاليم التي تنشط فيها الدعوة الصفوية. وكان للخليفة أيضًا تابعون يُدعَون «بير»[(١١٨)]. ضمن هذا الترتيب، كانت الإرشادات والتعليمات تُنقل من المرشد الكامل إلى أتباعه في كل أماكن وجودهم. وكان لهذا التنظيم كذلك الفضل في الحفاظ على حياة إسماعيل ونقله من مكان إلى آخر إلى أن اجتمع أنصار الدعوة الصفوية في أرزنجان، وهزموا جيش الآق قيونلو في عام ٩٠٧/١٥٠١، ونصّبوا إسماعيل شاهًا على رأس الدولة التي اتخذت من تبريز عاصمة لها.

إذًا، كانت للصفويين قوة بشرية/عسكرية، تجمعها أيديولوجيا واحدة، هي المبادئ الصفوية التي تبلورت وارتكزت على ثلاثة أسس: «الحق الإلهي المقدس للملوك... ومفهوم النيابة عن الإمام الغائب، علاوة على كون الشيخ الصفوي المرشد الكامل لأتباعه»[(١١٩)]، هذه الأسس تجمع بين مفاهيمَ صوفية شيعية، ومؤثّرات محلية. فنظرية الحق الإلهي المقدس للملوك كانت سابقة على الإسلام، وترتكز على «امتلاك الملك لخورنه/ فر، أي المنحة الإلهية الخاصة بالملوك أو الأنبياء، [وهي] النور أو المجد الملوكي»[(١٢٠)].

هذه النظرية التي طبّقها حُكام الفرس قبل الإسلام، عرفتها معظم الحضارات القديمة، ولا سيما الفرعونية في مصر، حيث عُدّ المَلِك ابنًا للإله رع[(١٢١)]. في حين عُدَّ حكمُ الملك الفارسي وسلطته منحة من الله. ويذكر نظام الملك هذا المفهوم في سياق حديث أبرويز إلى بهرام جوبين

---

(١١٨) Savory, Ibid., p. 244.

(١١٩) Roger M. Savory, «The Safavid State and Polity,» *Iranian Studies*: vol. 7, nos. 1-2 (1974), p. 183.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٢١) هنري فرانكفورت، جون ولسن وتوركيلد جاكوبسن، **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا؛ مراجعة محمود الأمين، ط ٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢)، ص ٨٩.

عندما يخاطب الأول الثاني بقوله: «... فالله عز وجل، ملّكنا نحن الأرض لا أنت»[١٢٢]. وهذا صدًى لِما يُذكر في **عهد أردشير**: «فلمّا أذِن الله في جمع مملكتنا ودولة أحسابنا كان من ابتعاث الله إيانا ما كان»[١٢٣].

كانت هذه النظرية قد دخلت المنظومة والحياة السياسية الإسلامية في وقت مبكر، ففي العهد الأموي يُخاطب الأخطل ـ شاعر البلاط ـ الخليفة الأموي بـ «خليفة الله الذي يُستسقى به المطر». هذا المفهوم كرّسه الخلفاء في العهد العباسي، فها هو ذا أبو جعفر المنصور، الخليفة العباسي يقول، بحسب ابن عبد ربه، في خطبة له في مكة: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه»[١٢٤]. ويبدو أنّ لقب «خليفة الله» الذي كان مُتداوَلًا في صدر الإسلام ثم في العهد الأموي، لا يشير إلى المجيء عقبه، ونقول مع رضوان السيد: «بل إنه القائم على المشروع الإلهي الذي أوكله الله ورسوله إلى المسلمين في الأرض»[١٢٥]. يتكرر مفهوم الحق الإلهي مع وصية أبي جعفر لابنه المهدي التي يذكرها ابن الأثير، وذلك عندما يقول: «فالسلطان، يا بُني، حبلُ الله المتين، وعُروتُه الوُثقى، ودِينُه القيّم»[١٢٦].

بالتساوق مع هذا المفهوم، استمرت الخلافة المنصب الأسمى في الحياة السياسية الإسلامية. وعلى الرغم مما لحقها من ضعف ووهن، استمرّ الخليفة على رأس الهرم الاجتماعي ـ السياسي، وحرص جميع المتسلطنين وحكام الدول السلطانية أو إمارات الاستيلاء على الحفاظ على هذا الرمز. هذه الأهمية للخلافة/ الخليفة، تنبثق من المفهوم المكرّس في وعي

---

(١٢٢) قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك، **سياست نامه**، ترجمة يوسف حسين بكار (بيروت: دار القدس، [د. ت.])، ص ٩٨. ويتكرر هذا المفهوم في أكثر من مكان. انظر: المصدر المذكور، ص ٥٠ و٦١.

(١٢٣) عهد أردشير، حققه وقدم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، [١٩٦٧])، ص ٥٥.

(١٢٤) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد قميحة، ٩ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ١٨٦.

(١٢٥) رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩١)، ص ١٤.

(١٢٦) عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٢)، ج ٦، ص ٢٠.

المسلمين، الذي تحدّث عنه الفقهاء، وعُدَّ من خلاله الخليفةُ/ الإمام خليفة النبي «في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(١٢٧).

دخلت هذه المفاهيم الحياة السياسية الإسلامية ضمن مراحلَ متعددة، بدءًا من ترجمات ابن المقفع للآداب الشرقية الهندية والفارسية، والأخيرة منها بشكل أساسي، وتأثُّر الفكر السياسي الإسلامي بالنظريات اليونانية. أُدمجت هذه التأثيرات في جملة الخطاب الفكري ـ السياسي بعد بَتْر ما يتناقض منها ظاهريًّا مع الشريعة الإسلامية، ومن دون تعديل في الجوهر الأساسي لهذه المفاهيم. فكانت عملية إنتاج جديدة لمفاهيم فارسية ـ يونانية، وإدخالها في الخطاب السياسي الإسلامي المتداول، وذلك عبر نماذجَ من الكتابات عُرفت بـ «مرايا الأمراء» أو «كتب الأحكام السلطانية» وغيرها من التعابير التي تُقدّم النصح والإرشاد للحكام، وغايتُها المُعلَنة إصلاحُ الراعي والرعية. ويحدّد كمال عبد اللطيف ثلاثة مصنفات كبرى وجّهت نمط الخطابات السياسية السلطانية، هي: «المصنفات التي يُشكل السند المرجعي الفارسي العنصر الأول فيها، والمصنفات التي تستحضر الأثر الإغريقي المنحول [ثانيًا]، والمصنفات التي تنجز عملية تركيب بين المرجعيتين سابقتي الذكر بالاعتماد على المرجعية الإسلامية السائدة [ثالثًا]»(١٢٨).

يقودنا هذا الأمر إلى استنتاج أن الفكرة القائلة إن الملِك/ السلطان هو ظلُّ الله في الأرض لم يبتدعها الصفويون، بل كانت رائجة في الخطاب السياسي الإسلامي بعدما تسرّبت من المؤثّرات الفارسية التي دخلت ضمن المفاهيم الفكرية ـ الاجتماعية الإسلامية. هذا الربط الإلهي بين «الله» ومنصب دنيوي محض هو السلطان، أو اعتبار الأخير «حبل الله» و«انبعاثًا من الله»، ما هو إلا محاولات لربط المنصب الدنيوي بقدسية الله، وهي محاولات تعود إلى أصول غير إسلامية، لكن الحاكم/ الخليفة المسلم وجد مصلحة له في ذلك، فادّعاها لنفسه وتلقّفها القادة الصفويون بدورهم؛ إذ

---

(١٢٧) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عُني بتصحيحه هلموت ريتر، النشرات الإسلامية؛ ١، ط ٢ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦٣)، ص ٤٥.

(١٢٨) كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٩)، ص ٧٥.

استفاد الصفويون من هذه الفكرة التي تجعل من الشاه «الشخص الأسمى»، وتعلو به على جميع قرائنه من الحكام والسلاطين، مُضْفِيةً إليه صفةً «كاريزماتية متعالية»، وهي بلا شك تصبّ في خانة المصلحة السياسية لحكام الصفويين.

هنا لا بدّ من القول مع رضوان السيّد إن الدولة على الرغم من أهمّيتها «في اجتماعنا التاريخي»، لم تكن «القطب المؤسِّس للاجتماع الإسلامي بمَعنيَيْهِ الرمزي والاجتماعي السياسي»[١٢٩]، بل كان هذا الدور للدين «حاضن المجتمع وحافظ بقائه الأخير»[١٣٠]، وللمؤسسة السياسية (الخلافة) التي رُبطت ربطًا مُحكمًا بالدين منذ عهد الخليفة الأول[١٣١].

أما ادّعاء الشيخ الصفوي أنه نائب الإمام المهدي، فيمثّل حالةً تُعَد قاسمًا مشتركًا بين الطرق الصوفية التي ادّعى رؤساؤها أنهم مُمهِّدُون لظهور الإمام المهدي، وهو رأي المعتدلين بينهم، بينما ادّعى بعضهم الآخر أنه المهدي نفسُه (محمد بن فلاح المُلقّب بالمشعشع، على سبيل المثال). أمّا الشاه الصفوي، فادّعى أنه نائب المهدي، واختلق لذلك نسَبًا يربطه بالإمام الشيعي السابع، موسى الكاظم.

أما صفة المرشد الكامل، وهي صفة شيخ الطريقة منذ تأسيسها، فهي ميزة رأس الطريقة وشيخها، يتوارثها الأبناء عن آبائهم منذ عهد الشيخ صفي الدين.

ضمن هذه المرتكزات العقائدية الصفوية، ارتفع شيخ الطريقة إلى مرتبة عُظمى تمثّلت باعتباره شخصًا قريبًا جدًّا من الله، في حين عدّه آخرون إلهًا. وكانت العلاقة بين المرشد الكامل وأتباعه تتطلب من الأخيرين قواعدَ خاصةً للسلوك، تُعرف بـ «صوفي غري»، وتتضمن الولاء المطلق

---

(١٢٩) رضوان السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة،» **الاجتهاد**، السنة ٦، العدد ٢٥ (خريف ١٩٩٤)، ص ٤٦.

(١٣٠) رضوان السيد، «الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ و١٦ (ربيع وصيف ١٩٩٢)، ص ٣٣١.

(١٣١) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٣٣.

والطاعة العمياء للمرشد الكامل، وعكسُها «نه صوفي غري»[١٣٢]، وكانت جريمةً عِقابُها الموت، حتى إن التساؤل عن أعمال المرشد الكامل كان في عُرف القزلباش خطيئةً مُوازية للكفر[١٣٣].

هكذا أخذت الدعوة تكسب الأنصار والأتباع لها خارج أردبيل، كما أقام مشايخُها علاقاتٍ مع الحكّام الذين برزوا في تلك البلاد. من أبرز هذه العلاقات كانت المصاهرة بينهم وبين حكام الآق قيونلو، وهي العلاقة الأسلم والأنجح، التي يمكن أن تتطوّر إلى نفوذ قوي يمكن أن يرتقي بأصحابها إلى وراثة الحكم إذا سمحت الظروف بذلك. كما أن هذه العلاقات والروابط تعطي أصحابها ـ بحسب عُرف المغول والتركمان ـ الحق بالمطالبة بالحكم؛ لأن هذا الحق لم يكن محصورًا بشخص الحاكم وأبنائه فقط، بل كان مُتاحًا لكل أنسبائه وأقربائه. ولم يألُ الصفويون جهدًا في اختيار الحليف المناسب، حتى إن كان لا يعتنق مذهبهم الديني، ما دام يساعد في شدّ أزرهم وتقوية جبهتهم. فعندما طرد القرا قيونلو الشيخ جنيدًا خوفًا من طموحاته السياسية، لجأ إلى خصومهم السياسيين الآق قيونلو، وصاهرهم على الرغم من الاختلاف المذهبي بينهما، ولمّا تضاربت مصالحهما (حيدر الصفوي/ يعقوب الآق قيونلو) دارت المعارك بينهما، وانتهت بمقتل حيدر، ثم ابنه عليّ، واستمر حلفاء الأمس في التضييق على الدعوة الصفوية إلى أن استطاع إسماعيل كَسْر شوكتهم وإعلان دولته.

بعد تبلور المشروع السياسي الصفوي، ضرب الصفويون عاصمة الآق قيونلو، وأعلنوا قيام دولتهم، وحمل شيخُهم لقب «الشاه». ومن هذه النقطة (تبريز)، انطلق المؤسِّس السياسي في الاتجاهات كلها، ليصل في عام ١٥١٣ إلى السيطرة على معظم البلاد التي ضمّتها الإمبراطورية الصفوية التي أصبحت تُجاور العثمانيين شمالًا وغربًا، والأوزبك شمالًا وشرقًا، والتيموريين في الهند إلى ناحية الجنوب الشرقي، والمماليك من الجهة الجنوبية الغربية.

---

(١٣٢) «نه صوفي غري» تعني: عدم الولاء والطاعة.

(١٣٣) Savory, «The Safavid State and Polity,» p. 184.

إذًا، تطورت الحركة الصفوية مُكوِّنةً أيديولوجيا مُميزة من بقية فرق المتصوفة، وشكلت قوة مادّية (القزلباش)، وبلورت مشروع دولةٍ بدأت بوادرُ ظهوره منذ عهد جُنيد، وتحقق في عهد إسماعيل الذي تُوِّج مَلِكًا على هذه الدولة.

لذا، استطاعت الدولة الصفوية أن تقيم دولة مركزية في مناطقَ سادَتْها الفوضى نتيجة الصراعات السياسية لفترةٍ طويلة من الزمن. في هذا السياق، يرى سافوري أن بلاد فارس لم تخضع لنظام «حكومي خاص وقانونٍ خاضع لإدارة مركزية ضمن حدود إقليمية معروفة. . . إلا في عهد الصفويين»[١٣٤]، كما يؤكد أنّ الصفويين لم يبنُوا دولة (State) بالمعنى الغربي»[١٣٥]؛ لذلك، نجد أنّ الصفويين بنوا دولتهم بدعوة دينية (صفوية) مُستندة إلى عصبية القزلباش.

---

(١٣٤) Roger M. Savory, «The Emergence of the Modern Persian State under the Ṣafavids,» *Irān-Shināsī: Journal of Iranian Studies*, vol. 2, no. 2 (1971), p. 1.

(١٣٥) Savory, «The Safavid State and Polity,» p. 179.

الفصل الثالث

الدولة الصفوية وجوارها (١)
العلاقات بالعثمانيين والمماليك

شهد القرن السادس عشر تطوراتٍ مهمة على الصُعُد الجغرافية والاقتصادية والسياسية. في مطلعه، كانت الاكتشافات الجغرافية التي حوّلت الطرق البحرية إلى مسارات جديدة خارج حوض البحر المتوسط، وساهمت تاليًا في إبعاد النشاط الاقتصادي من قلب العالم القديم. وفي أواخر القرن الخامس عشر، طرد الإسبان أواخر المسلمين من غرناطة، مُنهِين بذلك وجود المسلمين السياسي والعسكري في تلك البلاد، وتكفّلت محاكم التفتيش بإتمام ما بدأته الحروب، وذلك باستئصال شأفة الإسلام والمسلمين من ديار الأندلس[1]. وعلى الرغم من النكبة التي حلّت بمسلمي الأندلس، يرى مارشال هودجسون أن الشعوب المسلمة «وصلت إلى قمّة قوتها السياسية في القرن السادس عشر، عندما كان جزء كبير من البلاد الإسلامية في ظل حكم إمبراطوريات ثلاث كبيرة... العثمانية في الأناضول والبلقان، والصفوية في الهلال الخصيب والمناطق العليا في إيران، والمغولية أو التيمورية في شمال الهند»[2].

شغلت الدولةالصفوية مركزًا مهمًّا في قلب الإمبراطوريات الإسلامية المذكورة التي كانت يتعامل بعضها مع بعض على قدم المساواة في المجال الدبلوماسي. يشير هودجسون في هذا السياق إلى «أنها ليست بعيدة من مساواة بعضها في مجال القوة»[3]. لكن الدولة الصفوية وُجدت في مكان وسطي من ضمن خمس إمبراطوريات إسلامية وليست ثلاثًا: العثمانية،

---

(١) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط ٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) مارشال هودجسون، «تصوُّر تاريخ العالم،» الاجتهاد، السنة ٧، العددان ٢٦ و٢٧ (شتاء وربيع ١٩٩٥)، ص ٢٦.

(٣) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 3, p. 47.

والمملوكية، والأوزبكية، والمغولية/التيمورية في الهند، علاوة على الإمبراطورية الصفوية نفسها التي كانت علاقتها بهذه الإمبراطوريات تراوح بين العداء والمهادنة والتحالف. وفي حين كان المذهب السُنّي هو القاسم المشترك بين الإمبراطوريات الأربع الأول، تمايزت الدولة الصفوية منها باتخاذها المذهبَ الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لها. وعلى الرغم من المعطيات المذهبية، لم يكن هناك اتحاد بين الإمبراطوريات الأربع مقابل الإمبراطورية المختلفة مذهبيًا عنها، بل إنّ الوقائع والأحداث تُظهر عكس ذلك. كان العامل السياسي في كثير من الأحيان، بل في معظمها، مُقدَّمًا على العامل الديني الذي كان إلى حدٍّ ما وسيلة لرفع سقف الصراع السياسي/العسكري، ومُمهِّدًا أيديولوجيًّا لهذا الصراع الذي كان يباعد بين الدول ذات المذاهب المتقاربة أو الواحدة (المماليك/العثمانيين)، ويُقرّب بين المُتباعدين مذهبيًّا (التيموريين/الصفويين، أو المماليك/الصفويين). في معظم الأحيان، كان العامل الديني يساعد في خلق «الديماغوجية» المناسبة للظروف المستجدة بين هذه الإمبراطوريات التي سندرس العلاقات في ما بينها، والتي تداخلت فيها العوامل السياسية والدينية والجغرافية، وتشابكت معها المصالح الاقتصادية والاجتماعية لحكام تلك البلاد وشعوبها.

أولًا: العلاقات الصفوية ـ العثمانية

عاش كلٌّ من مُؤسّس الدولة العثمانية عثمان بن أرطغرل (١٢٥٨ ـ ١٣٢٤)، ومؤسس الطريقة الصوفية الصفوية الشيخ صفي الدين الأردبيلي (١٢٥٢ ـ ١٣٣٤) في الفترة الزمنية نفسها، وفي منطقة جغرافية واحدة (أذربيجان والأناضول). نتيجة هذه الميزة، كان دعاة الصفويين يعبرون حدود الدولة العثمانية لنشر أسس طريقتهم التي كان لها أتباع داخل هذه الدولة.

مع تحوُّل الدعوة الصفوية إلى دولة، صار جزء من مُناصريها الذين يعيشون على الأراضي العثمانية يشكّلون خطرًا كامنًا داخل هذه الدولة التي قلقت من تحركات بعض التركمان القزلباش الذين أخذوا يتردّدون على بلاط الصفويين ويعودون إلى الأناضول ثانية. فبادر العثمانيون في عهد بايزيد إلى ترحيل جزء من هؤلاء إلى خارج الأناضول، إلى بلاد المورة، حيث لا اتّصال أو تماسّ جغرافيًّا مع الصفويين. أما في عهد السلطان سليم

الأول، فتدهورت العلاقات بين الدولتين، الصفوية والعثمانية، ووصل الصراع بينهما إلى ميادين القتال.

إذًا، كان العثمانيون والصفويون في نطاق جغرافي واحد، لا يفصل بينهم أي دولة أو إمارة إلا ما يُسمّى بلغة السياسة الحدود المشتركة التي تكون مجالًا للتواصل عندما لا يكون هناك خطر أو صراع، وتنقلب إلى ساحات حرب عندما تسوء العلاقات وتتأزم بين الدولتين. شهدت هذه المنطقة نفسها ـ قبل قيام الدولة الصفوية ـ صراعًا مريرًا بين الآق قيونلو والعثمانيين[٤]، وجذبت اهتمامات الأوروبيين، كذلك حاول أوزون حسن الآق قيونلو الاستعانة بهم ضدّ العثمانيين[٥].

مع قيام الدولة الصفوية عام ١٥٠١، كانت الدولة العثمانية قد رسّخت وجودها في الأناضول، وأقامت عاصمة جديدة لها (الآستانة) في القسم الأوروبي من الإمبراطورية، وكانت تواجه الأوروبيين في عقر دارهم. ويبدو أن حالات التشرذم والفوضى التي كانت تعيشها بلاد فارس وديار بكر، لم تشجّع على القيام بمغامرة عسكرية، ما لم يشكل حكام هذه الإمارات المتصارعة تهديدًا مباشرًا لمصالح الدولة العثمانية التي لم تتأخر في الردّ على أي خطر يصدُر من تلك الأنحاء[٦]. لكنْ بعد وفاة أوزون حسن وتصارُع أبنائه من بعده على الحكم، وقيام الدولة الصفوية، تغيّرت المعادلة على الحدود

---

(٤) أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق فهمي سعد وأحمد حطيط، ٣ ج (بيروت: عالم الكتب، [١٩٩٠])، ج ٣، ص ٣٥.

(٥) حسن بيرنيا وعباس إقبال اشتياني، **تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ٢ ج في ١ (تهران: كتابفروشى خيام، [١٩٨٥])، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٦٥٧؛ ف. هايد، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، ترجمة أحمد محمد رضا؛ مراجعة وتقديم عز الدين فوده، ٤ مج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ ـ ١٩٩٣)، ج ٣ (١٩٩٤)، ص ١٨٧ ـ ١٨٨، و Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid conflict (906-962/1500-1555), Islamkundliche Untersuchungen*; Bd. 91 (Berlin: K. Schwarz, 1983), p. 7.

(٦) وهذا ما حدث في عام ٨٧٧/ ١٤٧٢ ـ ٣، عندما قام العثمانيون في عهد السلطان محمد الفاتح بضرب أوزون حسن وقواته في «بابيرت»، حيث قتل «زينل بك» ابن أوزون حسن، واستولى السلطان على «قره حصار» من حاكم الآق قيونلو. انظر: حسن روملو، **أحسن التواريخ**، به اهتمام عبد الحسين نوائي (تهران: بنكاه ترجمه ونشر كتاب، ١٩٧٠)، ص ٥٣٩، والقرماني، ج ٣، ص ٣٤ ـ ٣٥.

الشرقية للدولة العثمانية، إذ تحولت دعوة دينية صوفية إلى حركة جهادية سياسية أنشأت دولة، واتخذت من تبريز عاصمة الآق قيونلو مركزًا لها. انطلقت هذه الدولة مثل الشهاب بحسب تشبيه أرنولد توينبي، لتصل في عام ١٥١٣ إلى أوسع مدًى لها، ولتشمل ضمن حدودها بلاد ما بين النهرين وديار بكر وخراسان وأذربيجان وخوزستان وغيرها، أي إن هذه الدولة التي قامت أخذت تبسط نفوذها وتمدّ سيطرتها لتشمل المناطق والأقاليم التي كان العثمانيون يسعون إلى امتلاكها، فنازعهم الصفويون فيها. ويبدو أن الأرض ليست كل ما تنازعه الطرفان، فهناك القزلباش التركمان الذين يعيشون داخل الدولة العثمانية ويُناصرون الدعوة الصفوية، مُشكِّلين بذلك خطرًا كامنًا داخل بلاد العثمانيين، ولا سيما بعد قيام شاه قولي الذي يسميه القرماني «شيطان قولي»، بثورته ضدّ العثمانيين في عام ٩١٦/ ١٥١٠ ـ ١٥١١[٧].

لذا، كانت الدولة الصفوية تشكل خطرًا على المصالح العثمانية في الأناضول وديار بكر، في ما شكّل العثمانيون بدورهم عائقًا أمام توسُّع الصفويين في المناطق نفسها أيضًا. من هنا، كانت الدولة الصفوية تشكّل تحدّيًا سياسيًّا واجتماعيًّا للدولة العثمانية، مُهدِّدةً استقرارها الداخلي، ومُنافِسةً لها على الصعيد التوسعي الخارجي. لذلك، مرّت العلاقات الصفوية العثمانية بأزمات وحروب مستمرة، تزامنت مع إعلان الشاه إسماعيل تأسيس دولته وتتويجه حاكمًا في تبريز عام ١٥٠١، ولم تتوقّف بوفاته، وكانت على صُعد عدة، ولا سيما السياسية والعسكرية والأيديولوجية.

مع قيام الدولة، اتخذ الصفويون مذهبًا متمايزًا من مذاهب الدول الإسلامية المحيطة بهم، من العثمانيين والمماليك والأوزبك، وذلك عندما أعلن الشاه إسماعيل الأول المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا للدولة، وأوجد بذلك نوعًا من وحدة الانتماء العقائدي بين أتباعه في مواجهة جيرانهم الذين اتخذوا من مذاهب السُنّة ملاذًا لوحدة شعوبهم على الصعيد المذهبي، حيث وفّر هذا التنوع المذهبي وسيلةً استخدمها الأطراف سلاحًا في أثناء صراعهم، ولا سيما على الصعيد الأيديولوجي الذي تُرجم

---

(٧) القرماني، ج ٣، ص ٣٩.

في التعبئة والاصطفاف المذهبي قبل خوض المعارك، صغيرها وكبيرها.

بين عامي ١٥٠١ و١٥٧٦ تعاقب على حكم الدولة الصفوية حاكمان: الشاه إسماعيل الأول وابنُه الشاه طهماسب الأول، أما في الجانب العثماني، فكان السلطان بايزيد الثاني حاكمًا حتى عام ١٥١٢، حين أجبره ابنُه السلطان سليم الأول (١٥١٢ ـ ١٥٢٠) على التنازل له عن الحكم، ثم خلَفه ابنُه السلطان سليمان (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦) الشهير بـ «القانوني»، ثم السلطان سليم الثاني (١٥٦٦ ـ ١٥٧٤)، فالسلطان مراد الثالث (١٥٧٤ ـ ١٥٩٥)[٨]. مرّت العلاقات الصفوية ـ العثمانية بفتراتٍ من الحذر السياسي، وصولًا إلى الصراع العسكري المباشر. في عهد السلطان بايزيد الثاني، ساد القلق والترقُّب العلاقات بين الدولتين، في حين تلقّى الصفويون أقسى هزائمهم على يد السلطان سليم في عام ١٥١٤ في چالديران، واستمرت المناوشات والحروب بينهما إلى أن عُقد صُلح أماسيا في عام ١٥٥٥، الذي احتُرم طوال ما تبقّى من عهد حُكم الشاه طهماسب.

لم يكن الصراع العثماني ـ الصفوي في بلاد الأناضول هو الأول في تلك الفترة، إذ سبقه عدد من الصراعات للسيطرة على تلك الأقاليم. في مطلع القرن الخامس عشر احتل تيمور بلاد العثمانيين وسيطر عليها بعدما هزم بايزيد الأول في معركة أنقرة عام ١٤٠٢، وبعد تيمور دخلت بلاد الأناضول وديار بكر في خضم الصراعات بين القرا قيونلو والآق قيونلو التي حُسمت أخيرًا لصالح الأخيرين، ولتدخُل مجدّدًا في الصراعات بين الحُكّام الجُدد والعثمانيين، التي وصلت إلى ذروتها في زمن أوزون حسن الآق قيونلو؛ إذ حاول الأخير الاستئثار بالمناطق التي خسرها البيزنطيون، لكن العثمانيين كانوا السباقين في السيطرة عليها، وبخاصة في طرابزون والمناطق الخاضعة لها، فكان ذلك حافزًا لاستعانته بالأوروبيين، حيث أرسل بعثات عدة، منها بعثة إلى ملك المجر ماتيوس كورفينوس (Mathius Corvinus) (١٤٥٨ ـ ١٤٩٠) في

---

(٨) C. E. Bosworth, «Chronology of the Ottoman Sultans,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 8 (1995), p. 191.

٣ أيلول/ سبتمبر ١٤٧٢[٩]. لكن هذه المحاولات لم تثمر؛ لِبُعد الأوروبيين عن ساحة الحرب من جهة، ومن جهة أخرى لوجود فاصل جغرافي بين الآق قيونلو والبحر المتوسط، متمثلًا بإمارات البستان وعينتاب وإقليم قرمان، التي لم تكن خاضعة للآق قيونلو، ما أدّى إلى حرمان الآق قيونلو من أي مساعدة يمكن أن تقدّمها إليهم الأساطيل الأوروبية الحربية التي كانت تجوب مياه المتوسط، وتشحن الأعتدة والذخائر لأعوانها.

استطاع العثمانيون حسم الموقف لمصلحتهم بعد معركة ترجان في ١٦ ربيع الأول ٨٧٨/ ١١ آب/ أغسطس ١٤٧٣، حيث انهزم الآق قيونلو ووُضع حدٌّ لطموح أوزون حسن، وانطلقت يد العثمانيين بالسيطرة على الأناضول بعد ضمّ إقليم كرمان إلى مملكتهم في عام ٨٨٠/ ١٤٧٥[١٠]. الملاحظ أنّ الآق قيونلو أو العثمانيين كانوا ملجأً وملاذًا للحكّام الفارّين بعد هزيمتهم في خضم الصراعات التي كانت قائمة للوصول إلى الحكم والاستئثار بالسلطة. نذكر في هذا المجال ولدَيْ حاكم قرمان إبراهيم بك (٨٢٧/ ١٤٢٤ ـ ٨٦٨/ ١٤٦٣) اللذين تصارعا على الحُكم بعد وفاة والدهما، وهما بير أحمد في قونية، وإسحق في سلفك (Selfke)، فاستعان الأخير بأوزون حسن الذي استجاب لطلبه، ففرّ بير أحمد إلى العثمانيين الذين أعادوه إلى قونية، ليعود ويلجأ ثانيةً إلى الآق قيونلو أمام تقدم العثمانيين في مملكته[١١]. يشار هنا إلى الأهمية الاستراتيجية لإقليم قرمان الذي دار حوله الصراع العثماني

---

(٩) شمس الدين محمد بن محمود بن أجا القونوي، **العراك بين المماليك والعثمانيين الأتراك مع رحلة الأمير يشبك من مهدي الدوادر**، صنعة محمد أحمد دهمان (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ١٦٧، و Allouche, p. 15.

(١٠) غياث الدين بن همام الدين الحسيني خواند أمير، **تاريخ حبيب السير**، مقدمة جلال الدين همائى وزير نظر محمد دبير سياقى، ٤ ج، ط ٣ (تهران: كتابفروشى خيام، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ٤٦٩. يختلف المؤرخون حول اسم المعركة التي هُزم فيها أوزون حسن، إذ يذكرها القرماني باسم «بابيرت»، في ما يذكر كرامرز أنها في «أوتلوك يلي». انظر: J. H. Kramers, «The Foundation and Expansion of the Ottoman Empire,» in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 194.

هذا الاختلاف في تسمية المكان يدفع إلى الاستنتاج أنه يمكن أن يكون الاختلاف عائداً لقيام أكثر من معركة وفي أماكن متعدّدة، أدّت كلها إلى النتيجة نفسها، علماً أنّ الجميع يتفق على حدوثها في عام ١٤٧٣.

(١١) هايد، ج ٣، ص ١٨٨، و Allouche, pp. 12-13.

ـ الآق قيونلوي ـ المملوكي، حيث مثّل المنفذ الأهم ـ إن لم يكن الوحيد ـ للآق قيونلو يستطيعون أن يُطلّوا من خلاله على البحر الأبيض المتوسط، الشريان المائي المهم الذي يربطهم بأوروبا التي كانت في بداية تشكّل نهضتها «واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى»[١٢].

لمّا كان ولاء حُكام هذا الإقليم متذبذبًا بين هذه القوى الثلاث، عُدَّ ذلك عُنصر عدم استقرار في تلك المنطقة، إلى أن حسم السلطان محمد الثاني الوضع في نهاية القرن الخامس عشر لمصلحة الدولة العثمانية. لكنْ لن يطول الأمر، ليندلع الصراع مجددًا بين ثالوث جديد متمثل بالعثمانيين والصفويين والمماليك.

بعد وفاة أوزون حسن وتصارُع أمراء الآق قيونلو على السلطة، طرأ عامل جديد هو العامل الصفوي، إذ استعان أحد الطامحين إلى السلطة، رستم الآق قيونلو، بعليّ بن حيدر الصفوي للاستفادة من مُناصريه وأتباعه. لكن الدور الصفوي لم يقتصر على تقديم العون، بل تعدّاه ليشكل الصفويون أحد الأطراف المهمة في النزاع، ولا سيما بعد ازدياد أتباع الطريقة الصفوية؛ ما دفع رستم إلى توجيه حملة عسكرية للقضاء على عليّ وأخويه (إبراهيم وإسماعيل) قبل دخولهما أردبيل. ومع تتويج إسماعيل حاكمًا على تبريز بصفته أول حاكم سياسي للدولة الصفوية، أخذت الأحداث منحًى جديدًا تمثّل بحلول الصفويين التدريجي مكان الآق قيونلو على الصعيدين السياسي والعسكري، ووراثتهم صراعاتهم أو تحالفاتهم مع جيرانهم الأقرب أو الأبعد، مثل العثمانيين، والمماليك، والأوزبك والتيموريين، وحتى خارج آسيا، كالبنادقة في أوروبا مثلًا.

في مطلع القرن السادس عشر أخذت العلاقات الصفوية ـ العثمانية تمرّ بمراحل جديدة، تطوّرت وتدرّجت من الحذر والقلق المتبادل في معظم عهد بايزيد الثاني إلى الحروب المتواصلة في أواخر عهد بايزيد وخليفتَيه، سليم الأول وابنه سليمان؛ إذ إنه مع وصول الدولة الصفوية إلى الحدود الشرقية

---

(١٢) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية ـ القاجارية (بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩)، ص ٦٢ و٧٠.

للدولة العثمانية ومجاورتها لها، أخذت العلاقات بينهما تتوتر، لكن إسماعيل كان من الذكاء والحنكة بمكان، حيث لم يقم باستفزاز جيرانه الأقوياء في بداية حُكمه (١٥٠١)[١٣]. تبدّل الوضع مع تطلّع إسماعيل لمدّ نفوذه إلى مواطن القزلباش التركمان الخاضعين لحكم العثمانيين في الأناضول، عبر إرسال الدعاة إليهم وتوافُدهم وقادتهم، ما زاد من مخاوف العثمانيين من هذه التحركات التي يمكن أن تؤدي إلى انفصال إقليم الروم عن الدولة العثمانية. عندها لجأ السلطان إلى خطوات احترازية لتأمين سلامة دولته، فأمر في عام ١٥٠٢ بقمع القزلباش في الأناضول، ورحّل جماعات منهم إلى الغرب، إلى مودوني وكوروني في جنوب اليونان، وأمر بمنع القزلباش من التوجه إلى بلاد فارس[١٤]. وساءت العلاقات بينهما لدى شنّ الشاه إسماعيل في عام ٩١٣/١٥٠٧ حملة على إمارة ذي القدرية التي كان يتذبذب ولاءُ حكّامها بين العثمانيين والمماليك إلى درجة أن أحد المؤرّخين الأتراك - سرهنك - عدّها «سببًا في تكدير العلاقات بين العثمانيين وملوك الجراكسة»[١٥]. الجدير بالذكر أن بعض المناصرين الأساسيين للدعوة/ الدولة الصفوية كانوا من قبيلة ذي القدرية، وكانت لهذه الإمارة أهمية خاصة، كما يبدو، في استراتيجية الصفويين الذين كانوا يتوسّعون في كل الاتجاهات، ويحاولون الوصول إلى البحر المتوسط، مُتتبّعين بذلك خُطى الآق قيونلو في هذا المضمار، ولو قُدّر لهم الوصول إليه لَكسروا بذلك الطوق العثماني - المملوكي الذي كان يحجبهم عنه. في المجال ذاته، كانت الدولة العثمانية تُحقّق من سيطرتها على كامل ديار بكر عددًا من الأهداف الاستراتيجية: مراقبة الصفويين وعزلِهم عن المماليك، ولا سيما بعد احتلالهم بغداد في عام ١٥٠٨ وإقامتهم الخطبة باسم الشاه إسماعيل[١٦].

---

(١٣) H. R. Roemer, «The Early Safavid Empire,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, p. 215.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٥، و Allouche, p. 85.

(١٥) اسماعيل سرهنك، **تاريخ الدولة العثمانية**، تقديم ومراجعة حسن الزين (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨)، ص ٦٨.

(١٦) أحمد غفارى قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤])، ص ٢٧١.

مثّلت الدولة العثمانية تهديدًا مباشرًا للطرق التجارية التي تمرّ بتبريز التي كانت تُمثّل تقاطعًا للطرق الآتية من أسواق آسيا والمؤدية إليها، حيث كانت هذه المدينة موصولة ببلاد الأناضول بطرق عدة، منها: طريق تبريز - طرابزون التي تمرّ عبر خوي (Khuy)، وإخلاط، وخربوط، وأرضروم وبابيرت، وتتفرع منها في اتجاه الشمال الغربي طريق ثانية قبل وصولها إلى بورصة، العاصمة العثمانية القديمة. تنطلق طريق ثالثة من تبريز إلى قونية عاصمة القرمانيين عبر سيواس، وقيصرية وأقساري. وتبدأ طريق موازية من قونية إلى تبريز عبر ممالك رمضان أوغلري (Ramazan Ogullari) الذي كان تابعًا للمماليك، وعبر ماردين وخوي. علاوة على ذلك، كانت هنالك طرق تربط تبريز بسورة والهند والصين وهرمز[١٧]، وطريق تتجه صوب القوقاز إلى أستراخان على بحر قزوين قرب مصب نهر الفولغا[١٨].

إذًا، مع التنافس الاقتصادي والأيديولوجي والتوسُّع كان لا بدّ من الصراع، وكانت بداياته مع الحملة الصفوية على إمارة ذي القدرية التي أعقبت قيام بايزيد بالتضييق على القزلباش وترحيلهم إلى بلاد اليونان. وفي عام ١٥١١ قامت ثورة في الأراضي العثمانية بقيادة شاه قولي في إقليم تكه إيلي (Teke-Ili) وعاصمته أنطاليا، نتيجة سياسة الإبعاد والتضييق التي طُبِّقت على القزلباش، فضلًا عن الضائقة الاقتصادية التي كانت تمرّ بها مناطقهم[١٩]. قضى السلطان بايزيد على هذه الثورة، وقتل شاه قولي في ٢ تموز/يوليو ١٥١١ قرب سيواس.

لكن هذه الثورة لم تنتهِ بعد معركة سيواس، بل استمرّت في إقليم الروم، إذ كان القزلباش يفرّون أمام الأخطار إلى بلاد فارس حيث يخطّطون لأعمال ضدّ العثمانيين. في هذه الأثناء، طرأ عامل جديد على الأوضاع تمثل باستعانة العثمانيين المتصارعين على السلطة بالقزلباش، حيث استعان شهين شاه (Shehin Shah)، أحد أبناء بايزيد وحاكم كرمان، بهم، وحاول التوصل معهم إلى اتفاق، لكنه مات فجأة قبل تحقيق أي شيء. ويبدو أن

(١٧) هايد، ج ٣، ص ٣٨٥ - ٣٨٦.

(١٨) Allouche, p. 23.

(١٩) Roemer, «The Early Safavid Empire,» p. 219.

الصفويين باشروا بالاتصالات مع أبناء بايزيد في محاولة منهم لاستمالتهم، ومنهم شهين شاه المذكور، ومع الحكام التابعين للعثمانيين. يتضح ذلك من خلال المراسلات السرّية بين الشاه إسماعيل وحاكم قرمان. وصلت أخبار هذه الاتصالات إلى السلطان بايزيد عبر خاير بك، حاكم حلب المملوكي الذي اعترض في عام ١٥١٠ مُراسلتَين من الشاه إسماعيل ومحمد خان الأستاجلو، حاكم ديار بكر الصفوي، مُوجَّهتَين إلى الأمير العثماني الذي تأكد ولاؤه للقزلباش من خلال رسالة وجّهها مُربّي الأمير شهين شاه لالا حيدر باشا إلى السلطان بايزيد[٢٠]. تزامنت هذه المراسلات مع تصارع أبناء بايزيد على السلطة الذي حُسم في عام ١٥١٢ لمصلحة السلطان سليم.

لم يُفوّت الصفويون فرصة التناحر بين أبناء بايزيد، فدعموا ثورة شاه قولي في عام ٩١٧/١٥١١، كما استمروا في دعم قزلباش الأناضول بعد مقتله، حيث برز فيهم نور علي خليفة الذي أرسله الشاه إسماعيل وعهد إليه بقيادة القزلباش هناك، فاستجاب له الآلاف منهم من بين القبائل التركمانية والكردية، وانضمّوا إلى ثورته التي نشطت في محيط مدن توقات واماسيا وتشُرُم (Churum)، ودخل نور علي إلى توقات، وأقام الخطبة باسم إسماعيل قبل مغادرته إلى أضنه بزاري. في الفترة نفسها، قام اثنان من أمراء القزلباش، هما قره إسكندر وعيسى خليفة بتأمين عودة الأمير العثماني مراد بن أحمد[٢١] الذي كان حاكمًا على أماسيا باسم أبيه، فانضم إلى ثُوّار القزلباش مع الآلاف من مُناصريه، ولم يُصغِ لأوامر أبيه بتركهم. سيطر مراد والقزلباش في نهاية محرّم ٩١٨/ نيسان/ أبريل ١٥١٢ على أراضٍ واسعة في منطقتي تشُرُم وأماسيا قبل لقاء نور علي خليفة ورجاله بين كازتشايري وتوكات، واتجه الجميع نحو الأخيرة وأحرقوها، ثم انتقل نور علي إلى سيواس، حيث التقى جيشًا عثمانيًا كبيرًا بقيادة سنان باشا، وزير أحمد، حيث هزمه وقتل سنان، وقَفَل نور علي

---

(٢٠) Allouche, p. 91.

(٢١) مراد هو ابن أحمد ابن السلطان بايزيد الذي عُين والده خليفة للسلطان بايزيد الثاني، لكنه خسر مركزه في صراعه مع أخيه سليم المدعوم من الانكشارية. انظر: محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ط ٣ (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٧)، ص ٧٢، و Roemer, Ibid., p. 220.

عائدًا إلى بلاد فارس عبر أرزنجان[٢٢]. وعندما ثار مراد بن أحمد على عمّه السلطان سليم، تفاوض مع القزلباش وسمح لهم باحتلال أماسيا في منتصف نيسان/ أبريل ١٥١٢[٢٣].

مع تولّي السلطان سليم الحُكم على رأس السلطنة العثمانية في ٧ صفر ٩١٨/ ٢٤ نيسان/أبريل ١٥١٢، دخل الصراع الصفوي ـ العثماني منحًى جديدًا، إذ لم يكن سليم مثل والده، فعندما كان حاكمًا لطرابزون راقب نُموّ الدولة الصفوية، وشاهد جسارة المحاربين الصفويين القزلباش. لذا لم يُرحّل القزلباش إلى بلاد المورة كما فعل والده، بل أمر بإحصاء كلّ مَن عرف أنه منهم، أو اتصل بهم، فقَتل قسمًا وسجن الآخر، وقيل إنه ذبح أربعين ألفًا منهم[٢٤]. مهما كانت المبالغة في هذا الرقم والتقدير، فإنه يعكس مدى التوتر على الجبهة الصفوية ـ العثمانية بين عامي ١٥١٢ و١٥١٤، تاريخ وقعة چالديران. هكذا استمرّت العلاقات في التأزّم على المُستويات السياسي والعسكري والأيديولوجي، وهناك من يرى أن العوامل الاجتماعية ـ السياسية والدينية هي التي دفعت بعض قبائل التركمان في آسيا الصغرى إلى الانخراط في المشروع الصفوي؛ لأنها لم تحقّق الكثير من المكاسب في بلاد العثمانيين، حيث وجد قادة هذه القبائل السُبل مسدودةً أمامهم «للترقي في الجيش العثماني في تلك الآونة التي كانت قد تشكّلت فيها الأرستقراطية التركية» بحسب تعبير هانس روبرت رويمر[٢٥]. في حين كانت إدارة الدولة الصفوية في مرحلة التشكل، والميدان ما زال مفتوحًا أمامهم للانخراط في نشاطاتها السياسية وتسنُّم إدارة المقاطعات والأقاليم فيها. هذه الميول لم تكن خافية على السلطان العثماني، كما كان الخوف من انفصال هذه البلاد وسكانها عن الدولة العثمانية حاضرًا في حسابات السلطان، لذلك كان على سليم القيام بعمل ما على الصعيدين الداخلي والخارجي على السواء. فكان

---

(٢٢) Allouche, p. 98.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢١، و Roger M. Savory: *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 40, and «The Consolidation of Safawid Power in Persia,» *Der Islam* (Berlin), vol. 41 (1965), p. 87.

(٢٤) فريد، ص ٧٤.

(٢٥) Roemer, «The Early Safavid Empire,» p. 222.

قمع القزلباش في الداخل، والتحرك لمهاجمة باديشاه القزلباش في الخارج.

استمرت الدعوة الصفوية بالانتشار في بلاد الأناضول، ومن خلال الخلفاء كان يجري الاتصال بالأمراء المحلّيين. ثمة رسالةٌ مُؤرَّخةٌ ٧ ربيع الأول ٩١٨/ ٢٣ أيار/ مايو ١٥١٢ مُوجَّهة من الشاه إسماعيل إلى موسى تورغود أوغلو ـ من قبيلة تورغود ـ يطلب فيها منه الاتصال بأحمد آغا القرمانلو، المبعوث الصفوي إلى الأناضول، والامتثال لأوامره، ونقل تفاصيل النشاطات في تلك المنطقة(٢٦). نشير هنا إلى أنّ هذه الرسالة كانت بعد تسلُّم السلطان سليم الحكم بنحو الشهر.

لذا، نجد أنّ حِدّة الصراع اشتدت وتيرتُها منذ مطلع القرن السادس عشر بين الدولتين العثمانية والصفوية؛ لأسباب متعدّدة، في طليعتها الصراع على مناطق ديار بكر والمناطق التي يقطنها التركمان الذين وجدوا مصلحتهم السياسية في الانخراط ضمن الدولة الصفوية الناشئة. ما خلق جوًّا من التنافر بين سُكّان تلك المناطق والدولة العثمانية، نتجت منه ثوراتٌ مُتكرّرة قادَها أمراء تركمان قزلباش محلّيون (شاه قولي)، أو ثورات حرّكها ودعمها الصفويون، كما دعموا غيرها. هنا نرى الخطورة في التحرّك الذي قاده نور علي خليفة وأدّى إلى إقامة الخطبة باسم الشاه إسماعيل داخل الدولة العثمانية، في إشارة واضحة إلى قوة تأثير الدعوة الصفوية وخطورتها على المجتمع العثماني. إلى ذلك، أخذ الصفويون يتدخّلون في الصراع القائم بين الأمراء العثمانيين الطامعين بالوصول إلى العرش (أحمد، وأخيه سليم، ومراد بن أحمد). هذه الأسباب مُجتمعةً، علاوة على التأثير الاقتصادي الذي كان للدولة العثمانية في الطرق التجارية التي تمرّ ببلاد فارس، أدّت إلى قيام صراع مرير بين العثمانيين والصفويين.

اتّخذ الصراع الصفوي ـ العثماني في مراحلَ متعدّدةٍ منه مظهر الصراع بين التشيُّع والتسنُّن؛ لأنّ الصفويين أعلنوا المذهب الإمامي الاثني عشري الشيعي مذهبًا رسميًّا للدولة، في حين اتّخذ العثمانيون من المذهب الحنفي السُنّي مذهبًا رسميًّا ومُقدَّمًا على سائر مذاهب أهل السُنّة في بلادهم. وإذا كان

---

(٢٦) Allouche, p. 98.

صحيحًا أنّ خريطة الدولتين المذهبية كانت على هذا النحو، فإنّ الدافع الديني والمصلحة الدينية لم يكُونا المُحرِّك الأول أو الأوحد لهذه الصراعات التي كانت تخفّ أو تشتدّ بحسب تضارُب المصالح السياسية لهاتَين الدولتين أو توافُقها. من جهة، تُحدّثنا المصادر التاريخية عن تشفُّع خواجة علي الصفوي الذي يرى فيه بعض المؤرخين أول مَن عُرف بتشيُّعه، لدى تيمور لإطلاق سراح الأسرى العُثمانيّين، ومن جهة ثانية كان أتباع الصفويّين يتردّدون باستمرار على بلاط الصفويين منذ نشأة الدولة، ولم يجتثّ العثمانيون حركتهم إلّا عندما أخذت تُشكّل خطرًا على سيادة الدولة وتهديدًا لوحدتها. وفي داخل بلاد فارس، قام الصفويون بالقضاء على الحُكام في مازندران، وهم من الشيعة ومن «السادة»، إذ يعُودون بنَسبِهم إلى النبي محمّد. كما تتحدّث المصادر عن اتصالات ومحاولات تحالُفٍ بين الصفويين الشيعة والمماليك السُنّة، علاوة على الاتصالات والتحالفات بين الأوروبيين غير المسلمين من جهة، والحكام الصفويين أو العثمانيين من جهة أخرى، حيث كان الأخيرون يعقدون مُعاهداتٍ مع الأوروبيين في الغرب للتفرُّغ لمواجهة أعدائهم الصفويين في الشرق.

كان قد سبق المُواجهةَ الكبرى بين الطرفين في سهل چالديران تحضيرٌ عسكري وتمهيد دِعائيّ وأيديولوجي ومُراسلات؛ إذ لم يُرسل الشاه إسماعيل مبعوثًا لتهنئة السلطان سليم عند تسلُّمه العرش، كما درجت العادة في تلك الأيام. بدلًا من ذلك، تُلقي المصادر باللوم على محمد خان الأستاجلو، بيلربي القزلباش في ديار بكر، لاستفزازه السلطان سليم، وذلك عبر إرساله مبعوثًا رسميًا إلى البلاط العثماني يحمل معه «هدية» مشينة هي عبارة عن ثياب نسائية تقدِمةً للسلطان سليم. لم تحدّد المصادر تاريخ هذه «الهدية»، لكنْ يبدو أنها كانت قُبَيل اتّخاذ السلطان قراره بالهجوم على بلاد فارس. يذكُر مؤلّف كتاب **عالم آراى صفوي** أنّ البِعثة حصلت في زمن السلطان بايزيد؛ لأنّ المبعوث شَخَصَ أمامه وأخبره أنّ الهدية لولده سليم[٢٧]. ويبدو أنّ توقيت هذه البِعثة هو عام ٩١٣/١٥٠٧ ـ ١٥٠٨، يُؤيّد ذلك ثلاثةُ أدلّة: **الأول** عبورُ الشاه إسماعيل الأراضي العثمانية في أثناء حملته ضدّ علاء

(٢٧) تاريخ عالم آراى صفوى، به كوشش يد الله شكرى، ط ٢ (تهران: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ١٣٨.

الدولة ذي القدرية، والثاني سيطرةُ محمد خان الأستاجلو على ديار بكر وتسلُّمه حُكم هذا الإقليم، والثالث تعبير سليم، حاكم طرابزون آنذاك، عن استيائه من سياسة والده تجاه الصفويين، وقيام قُوّاته بحملات ضدّ بلاد فارس في محيط أرزنجان وبابيرت.

بعد تولّي السلطان سليم الحُكم، أرسل موفدين إلى البلاط الصفوي للمطالبة باستعادة ابن أخيه مراد، ومطالبته بـ «إرثه» في ديار بكر. قابل الشاه إسماعيل المبعوثين العثمانيين في أصفهان عام ٩١٩/١٥١٣، ورفض ادّعاءات السلطان الذي حاول دعم مطالبته وإضفاء الشرعية عليها من خلال ادّعائه حماية حليفه مراد، حاكم الآق قيونلو السابق الذي كان لاجئًا في بلاط العثمانيين. لكنّ الشاه رفض تسليم مراد بن أحمد العثماني؛ لأنه عدّه ضيفًا عنده، أمّا في شأن مسألة ديار بكر فأجاب بأنه سيطر على هذا الإقليم عنوةً، ولن يتركه إلّا بقوة السلاح[٢٨].

مع عودة المبعوثين العثمانيين إلى بلادهم، أخذ السلطان يحضّر للردّ على التحدّي الصفوي، فأخذ في تجييش الجبهتين الدينية والعسكرية، فصدرت الفتاوى من عالِمَين كبيرين، هما حمزة سروغورز (ت٩٢٧/ ١٥٢١) وكمال باشزاده (ت٩٤٠/ ١٥٣٣)، بتسفيه القزلباش وإدانتهم وبإعلان الجهاد ضدّهم، وأعلن كِلا الرجُلين أنه على كل مسلم القضاء على أتباع الشاه إسماعيل. صدرت فتوى حمزة سروغورز بالتركية، أمّا فتوى كمال باشزاده فكانت بالعربية، واشتملت الفتويان على تكفير القزلباش والقول بارتدادهم، ويشير كمال باشزاده الشهير بابن كمال الوزير إلى ذلك قائلًا: «نحن لا نشك في كفرهم وارتدادهم، وأن دارهم دارُ حرب، وأن نكاح ذُكورهم وإناثهم باطل... أما ما ذبحه واحد منهم [فـ] يصير ميتًا... فيحل للمسلمين أموالُهم ونساؤهم وأولادهم، وأما رجالهم فواجب قتلُهم إلا إذا أسلموا... بخلاف مَن ظهَر كونُه زنديقًا فإنه يجب قتلُه... ويجب أن يُعلم أنّ الجهاد عليهم كان فرض عَيْنٍ على جميع أهل الإسلام الذين كانوا قادرين على قتالهم... فالواجب على سلطان المسلمين أن يجاهد هؤلاء

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٧٢.

الكفار»[٢٩]. في هذا المجال يذكُر محمد كرد علي أنّ العلماء العثمانيين أجازوا للسلطان سليم قتل الشاه إسماعيل[٣٠].

بعد إصدار الفتاوى، أمر السلطان سليم بتعبئة جيوشه، وخرج من أدرنه في ٢٣ محرم ٩٢٠/ ٢٠ آذار/ مارس ١٥١٤، وبدأ يتقدم في الأناضول، حيث أخذ يعاقب التركمان الشيعة في بلاده، فأمر بذبح أربعين ألفًا منهم. وفي خطوة لضرب الاقتصاد الصفوي، فرَض حصارًا على تصدير الحرير من بلاد الصفويين، ومنَع إدخاله إلى الأسواق العثمانية، مُصعِّدًا بذلك التوتُّر بين الدولتين ليطاول المجال الاقتصادي، واستمرت هذه التدابير طوال حكم السلطان سليم.

في خطوة سياسية لافتة، أرسل السلطان سليم موفدًا إلى السلطان المملوكي قانصو الغوري لدعوته إلى الوقوف إلى جانب العثمانيين في صراعهم مع الصفويين. وعلى الرغم من أنّ الأحداث التالية أثبتت عدم جِدّية العثمانيين أو صدقيتهم في تشكيل جبهة عثمانية ـ مملوكية ضدّ الصفويين، فإن السلطان أراد ضمان حياد المماليك في أثناء حربه ضد الصفويين، لكي لا يُضطرّ إلى محاربة عدُوّين في آنٍ واحد، فتجاهل وجود أبناء أخيه أحمد في بلاد المماليك، وأرسل موفده لتأمين الحياد المملوكي على أقلّ تقدير[٣١]. ولإكمال تطويق الصفويين، اتصل السلطان سليم بعبيد الله خان، حاكم الأوزبك، يُعْلِمُه بمسيره ضدّ بلاد فارس، مُقترحًا عليه القيام معًا بعمل مشترك ضدّ عدُوّهما الصفوي، فأبدى الأوزبكي استعداده لذلك، لكنّ المشاكل الداخلية أعاقت ذلك. اصطحب السلطان سليم عددًا من الأمراء الذين فرّوا من المناطق التي سيطر عليها

---

(٢٩) Allouche, pp. 171-173.

(٣٠) محمدكرد علي، **خطط الشام**، ٦ ج، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٣١) وأبناء أحمد هم: علي، وسليمان، وقاسم. مات الأولان في عام ٩١٩/١٥١٣ ـ ١٤ بمرض الطاعون الذي ضرب القاهرة في تلك السنة، أمّا الثالث فمات شنقاً بناءً على أمر سليم بعد فتحه مصر. انظر: أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، حققها وكتب لها المقدمة محمد مصطفى (فيسبادن: فرانز شتاينر، [د. ت.]، ج ٤، ص ٢٩٧ ـ ٣٠٦ وج ٥، ص ٦٣.

الشاه إسماعيل، مثل الأمير مراد الآق قيونلو، والأمير فرخ شاه الآق قيونلو، حاكم بابيرت، وعلي بك ابن شاه سوار ذي القدرية، فضلًا عن عدد من زعماء القبائل الكردية.

وصل سليم إلى إسطنبول في الثاني من صفر ٢٩/٩٢٠ آذار/ مارس ١٥١٤، ومنها انطلق إلى سهل يني شهر، حيث تجمّع نحو مئة وأربعين ألف رجل، وقبل وصوله إلى هذا المكان أرسل موفدًا إلى الحاكم الصفوي يُعلمه بإعلان الحرب ضدّه. وفي رسالة مؤرّخة صفَر ٩٢٠/ نيسان/ أبريل ١٥١٤، أعلم السلطان الشاه أنه استصدر فتاوى من العلماء بالحرب ضدّه وأنه في طريقه إلى بلاد فارس[٣٢]، وفي رسالة ثانية تَبِعتْها بعد شهر ونُقلت عبر جاسوس صفوي أسره العثمانيون، زاد فيها السلطان على الأُولى مُطالبته الشاه بالتوبة والتبعية له[٣٣].

تسلّم السلطان سليم ردّ الشاه على رسالته الأولى عندما كان على مقربة من أرزنجان مع شاه قولي اقاى بوي نوكر، وفيها يستذكر الشاه الصداقة التي كانت بين الأُسرتين خلال عهد السلطان بايزيد، كما يذكر فيها تحفُّز السلطان سليم لقتال القزلباش مذ كان حاكمًا على طرابزون، وأُنهيت الرسالة بإهانة للسلطان سليم، إذ أشار الشاه إلى أنّ الرسالة التي كان قد أرسلها السلطان إليه لا يمكن أن تصدُر عن حاكم، بل عن شخص مُدمن على الأفيون[٣٤]. غضب سليم وقَتل الرسول الصفوي، ولدى وصوله إلى أرزنجان في نهاية جمادى الأولى ٩٢٠/ أواخر تموز/ يوليو ١٥١٤، أرسل السلطان رسالةً ثالثة إلى الشاه يخبره فيها أنه ترك أربعين ألفًا من رجاله بين قيصرية وسيواس، لكي لا يرتعب إسماعيل من هول القوة العثمانية[٣٥]، وأرفق الرسالة بهدية تحقيرية هي عبارة عن

---

(٣٢) شاه إسمعيل صفوى: **مجموعة اسناد ومكاتبات تاريخى بمراه باياد داشتهايتفصيلى [وثائق ومراسلات تاريخية مع مذكرات تفصيلية]**، به اهتمام عبد الحسين نوائى، ط ٢ (تهران: انتشارات ارغوان، ١٩٨٩)، ص ١٤٣ ـ ١٤٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٦١.

(٣٤) أحمد تاج بخش، **تاريخ صفويه** (تهران: انتشارات نويد شيراز، ١٩٩٢)، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٣٥) شاه إسمعيل صفوى، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

خرقةٍ وعُكّاز وأداة لتنظيف الأسنان وسُبْحَةٍ ووعاء للتسوُّل، في إشارة إلى عدم أهلية الشاه للحكم، وأنه إنما هو أهلٌ للعودة إلى سيرة أجداده في التصوف والدروشة.

سار الجيش العثماني من أرزنجان إلى أرضروم عبر طريق ترجان (Terjan)، ومن هناك بعث السلطان سليم رسالته الرابعة إلى الشاه إسماعيل يدعوه فيها إلى ساحة الحرب، وينصحه بإظهار شجاعته والثبات بدلًا من الهرب مثل النساء، وإلا فعليه لبسه الچادر[٣٦] بدلًا من لامة الحرب[٣٧]. ونقل أحد الجواسيس العثمانيين إلى السلطان قول الشاه: «ليكن معلومًا أنّ لقاءنا في سهول چالديران»[٣٨].

يبدو من خلال ما تقدم أن الحرب الكلامية بين الطرفين وسلاح الفتوى كانا حاضرَين في هذه المعركة. وتجدر الإشارة إلى أنّ السلطان سليمًا ترك الأربعين ألف جندي بين قيصرية وسيواس خوفًا من قيام تحرك مُعادٍ في تلك المناطق التي شهدت مذابحَ ضدّ القزلباش وثوراتٍ قزلباشيةً على العثمانيين، وأن آثار هذه الحوادث لم تنتهِ، والنتائج التي أسفرت عنها لم تكن قد طُوّقت نهائيًا. مع هذا، استغل السلطان هذه الخطوة دِعائيًّا، وبرّرها نفعيًا بما يصبُّ في ميزان قوّته الاستراتيجية.

وصل العثمانيون إلى چالديران في الأول من رجب ٩٢٠/ ٢٢ آب/ أغسطس ١٥١٤، وفي اليوم التالي اشتبك الجيش العثماني مع الجيش الصفوي. هذا التحرك السريع كان لقطع الطريق على أي تمرُّد في صفوف الجيش العثماني[٣٩] من جهة، ولحرمان ضباط القزلباش وقادتهم من جمع أي معلومات عن العسكر العثماني من جهة ثانية. انتشر الجيش العثماني في سهل چالديران، بينما سيطر الصفويون على التلال الغربية المحيطة به. ويبدو أنه لم يكن هناك تكافؤ بين قوى الجيشين

---

(٣٦) «چادر» (بالفارسية) برقع: ملاءة للنساء.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣٨) Allouche, p. 119.

(٣٩) إذ سبق وتمرد الانكشارية في مدينة لراجان في أثناء توجُّه الجيش العثماني إلى چالديران، حيث خرّبوا خيامهم وأطلقوا النار على خيمة السلطان. انظر: سرهنك، ص ٦٦.

المتحاربين[٤٠]، وانتهت المعركة بهزيمة الصفويين[٤١].

تضافرت أسباب عدة أدّت إلى هزيمة الصفويين، منها عدم التكافؤ في العدد والعُدّة بين المتحاربين من جهة، واعتماد الصفويين على المباغتة وقوة الفرسان، في حين استخدم العثمانيون الأسلحة النارية والمدافع من جهة ثانية. علاوة على أنّ الصفويين تأخّروا في هجومهم حتى ركّز العثمانيون مدافعهم وقواتهم[٤٢].

لا شك في أنّ المعركة كانت حاسمة، وأسفرت عن خسائرَ كبيرةٍ في صفوف الطرفين، ذكرها صاحب كتاب **أحسن التواريخ**، وقدّرها بخمسة آلاف إصابة، من بينها ثلاثة آلاف إصابة في صفوف العثمانيين[٤٣]. وخسر الصفويون العديد من القادة، ومنهم: محمد خان الأستاجلو (وكيل نفس نفيس همايون وأمير الأمراء، السابق لله حسين بك الشاملو، والقرچي باشيساروبيره أستاجلو، ووليّ خان بك قزاقلو التركماني، وحمزة بك كوس، وسردار بك حاكم برذعه وغنجه، والسلطان علي ميرزا الأفشاري، وخليفة بك حاكم بغداد، وپير عمر بك شيرجي باشي، كما قُتل ثلاثة من السادة هم: الصدر الأمير نظام الدين عبد الباقي اليزدي، والسيد محمد كمونة، سادن المقام الشريف في النجف، والصدر السابق السيد شريف الشيرازي[٤٤]. ووقعت زوجة الشاه «تاجلي خانوم» في أسر العثمانيين[٤٥].

---

(٤٠) قدّر خواند أمير عدد الجيش العثماني بأكثر من مئتي ألف عسكري، بينما كان الجيش الصفوي لا يزيد على الاثني عشر ألفاً. كما استخدم العثمانيون المدافع لضرب الصفويين. انظر: خواند أمير، ج ٤، ص ٥٤٦. إلا أن سرهنك يقول إن الجيش العثماني كان مكافئاً للجيش الصفوي عددياً، وفي حين اعتمد العثمانيون على المدافع، اعتمد الصفويون على سلاح الفرسان. انظر: سرهنك، ص ٦٧.

(٤١) إسكندر بيك منشي، **تاريخ عالم آراى عباسى [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**، تصحيح محمد إسماعيل رضواني، ٣ ج (تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٧٢؛ يحيى بن عبد اللطيف قزويني، **لب التواريخ** ([تهران]: انتشارات بنياد وگويا، ١٩٨٤)، ص ٤١٧؛ خواند أمير، ج ٤، ص ٥٤٧، والقرماني، ج ٣، ص ٤٣.

(٤٢) حول تفاصيل هذه الأحداث، انظر: خواند أمير، ج ٤، ص ٥٤٥ ـ ٥٤٨.

(٤٣) منشي، ج ١، ص ٧٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٢، وخواند أمير، ج ٤، ص ٥٤٧.

(٤٥) Allouche, p. 120.

انسحب الشاه من ميدان الحرب، فاعتقد السلطان أنّ انسحابه خدعة، ولمّا تأكد من عدم وجود إمدادات صفوية في طريقها إلى الشاه، اتجه سليم نحو تبريز ودخلها في ١٥ رجب ٩٢٠/ ٥ أيلول/سبتمبر ١٥١٤. وأراد السلطان تمضية الشتاء في تبريز، لكنّ ضُبّاطه رفضوا، فتركها العثمانيون بعد ثمانية أيام (٢٣ رجب ٩٢٠/ ١٣ أيلول/سبتمبر ١٥١٤) من احتلالها[٤٦].

يعود انسحاب العثمانيين السريع من عاصمة الصفويين لأسبابٍ مُتعدّدة، في طليعتها اتّباع الصفويين سياسة الأرض المحروقة، حيث عمد محمد خان الأستاجلو، حاكم جهات ديار بكر، إلى تخريب المزارع وهدم البيوت قبل تراجُعه بجيوشه إلى بلاد فارس[٤٧]؛ ما ساعد في تثبيط عزائم الجيش العثماني الذي لم يغنم الكثير، وهو ما أدّى إلى التململ وحتى التمرُّد في صفوفه. ويبدو من خلال خطوة الانسحاب السريع من تبريز، أنّ العثمانيين لم يهدفوا من حملتهم هذه إلى القضاء على القوة الصفوية نهائيًّا، بل كان هدفهم فصل الصفويين عن المماليك، وتاليًا نسف احتمال قيام أي تعاون بينهما، واحتواء تحرُّكات الدولة الصفوية من دون قهرها وفتح أقاليمها. كما أنّ تقدم العثمانيين في ديار بكر وقرمان وسّع من مساحة الحدود المشتركة بينهم وبين المماليك الذين كانوا ينظرون بقلقٍ وحذر إلى تحركات السلطان سليم الذي كان يتزوّد بأخبارهم عبر خاير بك المملوكي، حاكم حلب. علاوة على بُعد المسافة وعُمقها في داخلية البلاد الصفوية، وتعرُّض الأمراء المحلّيين لخطوط إمدادت العثمانيين، ولا سيما علاء الدولة ذو القدرية حاكم إمارة البستان[٤٨].

بعد هزيمة الصفويين في چالديران، أخذ العثمانيون بتسيير حملاتهم إلى ديار بكر التي أُخضعت لِحُكمهم بعدما أكمل مصطفى باشا في عام ٩٢٢/١٥١٦ ـ ١٥١٧ السيطرة عليها. وتمكّنت قوة عثمانية بقيادة سنان باشا من هزيمة علاء الدولة ذي القدرية وقتلِه في مرعش، مُنهيةً بذلك حُكم هذه

---

(٤٦) خواند أمير، ج ٤، ص ٥٤٨.

(٤٧) سرهنك، ص ٦٦، وعبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون (١٥١٦ ـ ١٩١٦)** (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٧٤)، ص ٥٧.

(٤٨) Allouche, pp. 102 and 124

الأُسرة في مرعش والبستان اللتين تمّ ضمُّهما إلى الإمبراطورية العثمانية[٤٩]. غير أنّ السيطرة العثمانية على تبريز لم تدم طويلًا، فبعد شهر من تركهم لها دخلها الشاه إسماعيل، لكن النتائج التي أعقبت چالديران استمرّت مُصاحِبةً له حتى وفاته في عام ١٥٢٤. فكان لهذه الهزيمة الأثر الأكبر في الشاه نفسِه وفي تصرُّفاته، حيث عاش السنوات العشر الأخيرة من حياته دون القيام بأي عمل عسكري عظيم، بل ترك الشؤون العسكرية والسياسية لقادة القزلباش، ودخل في الحداد، ولبس السواد، وكتب على الرايات السوداء بأحرف بيضاء كلمات القصاص ـ وفي هذا الصدد يُذكر أنّ هناك علاقة بين عقدة القصاص لدى الشاه وتسميته ابنه الثاني بالقاص (القاصب) ـ وانصرف الشاه إلى حياة اللهو والترف والقيام برحلات الصيد، وفقدَ الهالة (الكاريزما) التي كانت مُلازمة له، والنشوة التي كانت تغمر أتباعه أثناء وجوده في ساحة القتال، الذين كانوا يعتقدون أنّ حضوره في أي معركة يعني النصر الأكيد مهما كانت أعداد الجيش المقابل وعُدّته[٥٠].

نقل السلطان سليم عند عودته من بلاد فارس إلى الآستانة «عددًا عظيمًا من مَهَرة العملة والصُنّاع في كل فنّ وصنعة، وجَلب معه من النفائس والطرف مالا يُقوَّم»[٥١].

بسط العثمانيون بعد هذه المعركة سيطرتهم الدائمة على كردستان وشمال بلاد ما بين النهرين، وسيطرةً موقتة على أذربيجان[٥٢]. وخفّت حِدّة الصراع بين العثمانيين والصفويين؛ لِتوجُّه الأوّلين لمحاربة المماليك، ومن ثَمّ مُواجهة الأخطار الناشئة في الجزء الغربي من إمبراطوريتهم في مواجهة الأوروبيين، أما الجانب الصفوي، فضعُف نتيجة انصراف الشاه عن سياسة التوسُّع والفتوحات، وقيام بوادر محاولات تسلُّط القزلباش على السلطة، التي ظهرت واضحة في العقد الأول من حُكم الشاه طهماسب. وأخذت العلاقات بين العثمانيين والصفويين تتّسم بطابع إيجابي، ففي بداية عهد

---

(٤٩) سرهنك، ص ٦٨ ـ ٧٠، و Savory, «The Consolidation of Safawid Power in Persia,» p. 91.

(٥٠) Savory, Ibid., pp. 91-93.

(٥١) سرهنك، ص ٦٨.

(٥٢) J. H. Kramers, «The Empire at its Zenith,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, p. 195.

السلطان سليمان العثماني الذي فتح جزيرة رودس في ١٣ صفر ٩٢٩/ ١ كانون الثاني/ يناير ١٥٢٣، أرسل الشاه إسماعيل رسالة تهنئة إلى السلطان بهذا الانتصار على فرسان القدّيس يوحنا[٥٣]. واتّبع السلطان سليمان سياسة الاحتواء تجاه الخطر الصفوي وإبعاده عن ديار بكر، وارتكزت سياسته على مُرتكزَين أساسيَّين:

الأول: السيطرة على أرمينيا وكردستان، وخصوصًا القِلاع حول بحيرة «وان»، وذلك لتحصين شرق الأناضول ضدّ هجمات القزلباش المُحتملة.

الثاني: جعل نهر الفرات الحدَّ الطبيعي الفاصل بين الممتلكات العثمانية والصفوية[٥٤].

استمرّ العامل الصفوي من العوامل المؤثّرة في مجال السياسة الداخلية العثمانية حتى في المناطق التي كانت خاضعة للمماليك وتبعُد جغرافيًّا من بلاد فارس، مثل مصر. في هذا السياق يذكُر الغزّي في ترجمة أحمد باشا الذي لقّبه بـ «الطاغية»، أنه كان «داعية لإسماعيل شاه الصوفي في سفارة قاضي زاده الأردبيلي. . . وأنه استحلّ قتل أهل السُنّة وسَلب أموالهم، وعزم على تقديم الاثني عشر إمامًا على اعتقاد الرافضة وإظهار ذلك على المنابر»[٥٥]. تُعطي هذه الحادثة مثالًا واضحًا عن استخدام السلاح المذهبي/ الديني في المجالات السياسية، حيث يذكر الغزّي نفسُه أنّ أحمد باشا كان من خواصّ السلطان سليم، وأنه أراد تقلُّد منصب «الوزارة العظمى» بعد محمد الجمالي، المعروف ببيري باشا، لكنّ السلطان سليمان بن سليم قدّم إبراهيم باشا لمنصب الوزارة وأنعم على أحمد باشا بنيابة مصر، فحكمها وظلم أهلها، واستباح أموال المسلمين والمسيحيين واليهود «وبقي على هذه الأحوال أيامًا وكان ذلك بإغراء قاضي زاده الأردبيلي واستمالته لأحمد باشا عن اعتقاد أهل السُنّة إلى اعتقاد إسماعيل شاه ومذهب الإمامية وإباحة أموال أهل السُنّة»[٥٦].

(٥٣) شاه إسمعيل صفوى، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠، وفريد، ص ٨٢.

(٥٤) Allouche, p. 103.

(٥٥) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، حققه وضبط نصه جبرائيل سليمان جبور، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٨.

ويشير الغزي إلى أنّ هذه الحوادث التي انتهت بمقتل أحمد باشا كانت في ربيع الثاني ٩٣٠/شباط/فبراير ١٥٢٤، أي في الفترة التي تُحدّثنا فيها المصادر عن انصراف الشاه إسماعيل عن الاشتغال بالأمور السياسية والعسكرية لدولته، وتركها بيد القزلباش. وفي هذا السياق نشير إلى أنّ المنطقة التي جرت فيها هذه الحوادث لا تقع ضمن النطاق الجيوبولتيكي للدولة الصفوية، وأنّ هذا القرب لأحمد باشا من السلطان سليم وترشيحه له لتسلُّم أعلى المناصب (الصدراة العظمى) يعكس مدى ثقة السلطان به، لكنّ أحمد لم ينَل الحُظوة نفسها لدى السلطان سليمان الذي أرسله واليًا على مصر، حيث كانت العاصمة المملوكية (القاهرة) وقضاة المذاهب الأربعة، الشافعي والمالكي والحنفي والحنبلي، مع بقاء المذهب الشافعي «مذهبًا أولَ في مصر وبلاد الشام» على حدّ تعبير خالد زيادة[٥٧].

الواقع أنّ هذه الوقائع تدفع إلى الشكّ في نسبة أحمد باشا إلى التشيُّع، خصوصًا أنّ الغزّي يذكر قاضي زاده الأردبيلي، لكنه لم يُعطِ عنه أي إيضاح، ولم يذكُر رُتبته العلمية وقرابته من الدولة الصفوية باستثناء أردبيليّته، إذا جاز لنا التعبير، وكأنّ هذه الصفة التي يمكن أن تُنسب إلى أيّ عالِم شيعي أو سُنّي، أصبحت مُقتصرةً على الشيعة فقط. يُشار هنا إلى أنّ كثيرًا من العلماء المسلمين تركوا بلاد فارس هربًا من ظلم الصفوية، لذا من الممكن أن يكون قاضي زاده الأردبيلي هذا مِن ضِمنهم. وهذه الواقعة يمكن أن تندرج في سياق التصارع الأيديولوجي، حيث إنّ الدولة العثمانية «المُدافعة» عن السُنّة، التي تُحافظ على هذا المجتمع ضدّ أي محاولة تُهدّده، لن تجد وسيلةً أفضل من اتّهام خُصومها بمثل هذه التُهم، لتستقطب تأييدًا واسعًا من العلماء من جهة، وعامّة الناس من جهة ثانية، وأكثرُ هذه التُهم خطورةً كانت الانتساب إلى التشيُّع أو «الرَفْض»، بحسب تعابير تلك الأيام. ويبقى الثابت في هذه الحادثة استخدام الديني استخدامًا سياسيًّا لخدمة هدف الدولة الحاكمة التي سعت إلى القضاء على أي تحرُّكٍ ذي طابع سياسي إلى حدّ كبير.

---

(٥٧) خالد زيادة، **كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين** (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ص ٩٥.

تسلّم الشاه طهماسب الحكم بعد وفاة والده عام ١٥٢٤، وفي بداية عهده دخلت الدولة الصفوية في مرحلة من الصراع استمرّت نحو عشر سنوات لم تهدأ خلالها الجبهة الصفوية ـ العثمانية، واستمرّت وتيرة الصراع الصفوي ـ الأوزبكي في التصاعد والاشتداد. مع تولّي الشاه طهماسب الحكم ظهرت نوايا السلطان سليمان العدائية تجاه الصفويين من خلال رسالة وجّهها إلى الشاه، يُذكّره فيها بحملة سليم ضدّ بلاد فارس، ويدعوه إلى العودة إلى الصراط المستقيم، وفي رسالة ثانية مؤرّخة منتصف رمضان ٩٣١/ تموز/ يوليو ١٥٢٥، يطلب السلطان من خسرو باشا، حاكم ديار بكر العثماني، كسب ولاء الأكراد، وإيواء العلماء الهاربين من بلاد فارس، وإخطار الحكومة العثمانية بمستجدات الشؤون الصفوية؛ لأنّ السلطان سيهاجم بلاد فارس[٥٨].

على الرغم من اللهجة الحادّة والتحدّي الذي اتّسمت به الرسالتان، فإنّ الأوضاع على الحدود بينهما لم تشهد تحوُّلاتٍ كبيرة؛ لأنّ الدولة العثمانية كانت منهمكة بصراعها مع الأوروبيين من جهة، ومن جهة ثانية كان القزلباش منهمكين بالصراع في ما بينهم (الشاملو، الأستاجلو، التكلو. . .)، وكانت الدولة الصفوية منهمكة بردّ غزوات الأوزبك الذين تهدّدوا هراة وإقليم خراسان بكامله. لكنّ ذلك لم يمنع الشاه من مراقبة حدوده وممتلكاته القريبة من الدولة العثمانية، ولا سيما بغداد التي اندلعت فيها ثورة عامَي ٩٣٤/١٥٢٨ ـ ٩٣٥/ ١٥٢٩، قام بها ذو الفِقار موصلّي ضدّ عمّه إبراهيم، حاكم بغداد وعراق العرب من قبل الصفويين؛ إذ استنجد ذو الفقار بالعثمانيين، فأسرع الشاه طهماسب إلى بغداد، حيث قُتل ذو الفقار على يد إخوته، وسقطت المدينة في يد الشاه، وذلك في ٣ شوال ٩٣٥/ ١٠ حزيران/ يونيو ١٥٢٩[٥٩].

أما الصراع الدائر بين القزلباش، فأفرز مُنتصرين وخاسرين، تقلّد

---

(٥٨) Allouche, pp. 134-135.

(٥٩) عباس بن طهماسب بن إسماعيل بن حيدر الصفوي، **تذكرهء شاه طهماسب [مذكرات الشاه طهماسب].** با مقدمه وفهرست إعلام أمر الله صفرى، ط ٢ (تهران: انتشارات شرق، ١٩٨٤)، ص ١١ ـ ١٣.

المتصرون المناصب الرفيعة في إدارة الدولة، وبحث الخاسرون عن حليف لهم خارج الحدود الصفوية، فكان العثمانيون الأقرب جغرافيًّا والأقوى سياسيًّا. سلك هذه الطريق أولامه التكلو، حاكم أذربيجان، مع بعض أفراد قبيلته عندما خاب أملُه في الترقّي داخل الإدارة الصفوية، ولدى هزيمة قبيلته أمام الشاملو في عام ٩٣٧/ ١٥٣٠ ـ ١٥٣١، حيث استقبله السلطان سليمان وعيّنه حاكمًا على بدليس(٦٠). وتزامنت هذه التحركات مع زيادة التوتر والصراع بين القزلباش داخليًّا والهجوم الأوزبكي شرقًا، فتطلّع السلطان سليمان إلى مدّ نفوذ دولته إلى بلاد ما بين النهرين، مُتجاوزًا الخطّ الجيوسياسي بين الدولتين المتمثّل بنهر الفرات، وبذلك يستطيع السيطرة على الممرّات التي تربط بلاد فارس بشرق الأناضول وجورجيا، وفي خطوة تالية يتوسع جنوبًا لتصل الدولة العثمانية إلى مياه الخليج بعد السيطرة على إقليم عراق العرب، ومن ضِمنه مدينة بغداد.

في نهاية عام ٩٤٠/ أواسط عام ١٥٣٤، قام السلطان سليمان بحملة استمرّت سنتين ضدّ بلاد فارس (حتى أواسط عام ٩٤٢/ نهاية عام ١٥٣٥)، أفلح العثمانيون في أثرها بتطويق الصفويين. احتلّ العثمانيون كردستان، وأخضعوا جيلان، ثم دخلوا سِلمًا بغداد في ٢٤ جمادى الثانية ٩٤١/ ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٥٣٤، وسيطروا على عراق العرب وميناء البصرة، ووصلت حدود دولتهم إلى الخليج(٦١).

إبّان هذه الحملة، دخل السلطان سليمان مدينة تبريز، العاصمة الصفوية، في ١٦ صفر ٩٤١/ ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٥٣٤، وعيّن عليها ابن أمير شيروان، وانحاز كثير من أمراء القزلباش إلى الجانب العثماني، وانسحب الشاه إلى مدينة سلطانية، وتبعه السلطان، لكنّ وُعورة الطرقات واستحالة نقل المدافع في المناطق الجبلية حالَتا دون ذلك، وأُجبر السلطان على تغيير وجهة سير حملتِه، فتوجه نحو بغداد، ودخلها ومكث فيها أربعة أشهر. وفي ٢٨ رمضان ٩٤١/ ٢ نيسان/ أبريل ١٥٣٥ اتّجه السلطان نحو

---

(٦٠) منوچهر پارسادوست، شاه تهماسب أول ([تهران]: شركت سهامى انتشار، ١٩٩٨)، ص ١٥١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

تبريز، ودخلها للمرة الثانية في ٤ مُحرّم ٩٤٢/٦ تموز/يوليو ١٥٣٥، وأقام فيها خمسة عشر يومًا، وقَفَل عائدًا إلى الآستانة التي وصلها في ١٤ رجب ٩٤٢/٨ كانون الثاني/يناير ١٥٣٦[٦٢].

تُعَد هذه الحملة هي الأكبر، حيث يذكُرها الشاه طهماسب في سيرته، فيقول إن تعداد الجيش العثماني كان نحو ثلاثمئة ألف فارس[٦٣]. لذلك فضّل الانسحاب وعدم مواجهة هذا الجيش العظيم الذي سيفتقد التموين عاجلًا أم آجلًا؛ لاتّباع الصفويين سياسة الأرض المحروقة، وبالتالي سينسحب. لكن هذا التضخيم في تقدير تعداد الجيش العثماني يعكس تبرير الشاه عدم المواجهة، ونقول مع علوش إن الصفويين استوعبوا درس چالديران جيدًا، لذلك لم يواجهوا العثمانيين في تلك المرحلة[٦٤]. ويبدو أنّ الشاه الذي كان قد حدّ من نفوذ القزلباش في عام ١٥٣٣ وتفرّد بالسلطة، كان يدرك ضعف ولاء الأخيرين له، وخصوصًا أولئك الذين أقصاهم عن السلطة، سواء الذين بقوا منهم في الدولة الصفوية، مثل الشاملو والأستاجلو وغيرهم، أو الذين انخرطوا في صفوف سليمان، مثل أولامه التكلو. كما كان يعرف انشغال قُوّاته في خراسان. كلُّ هذه الأسباب مُجتمعةً ربما أثّرت في موقفه، وجعلته يُفضّل عدم مواجهة الجيش العثماني.

بعد هذه الحملة استعاد الشاه طهماسب المناطق التي خسرها، وفي طليعتها عاصمتُه تبريز، أمّا بغداد فلم تشملها السيطرة الصفوية إلا في القرن الحادي عشر/السابع عشر في عهد الشاه عباس الكبير[٦٥]. بعد ذلك شنّ السلطان حملتين ضدّ الصفويين، أُولاها عندما استنجد القاص ميرزا أخو الشاه طهماسب وحاكم شيروان في عامي ٩٥٣/١٥٤٦ ـ ٩٥٤/١٥٤٧ بالسلطان سليمان، ووعده بأن يكون مُواليًا له في حال أمدّه بالعون العسكري، فوافق السلطان بغية تحقيق هدفين أساسيين، **أولهما** إقامة سلطة صفوية مُوالية للعثمانين، **وثانيهما** تقوية الوجود العسكري العثماني في

(٦٢) فريد، ص ٩٠ ـ ٩١.
(٦٣) الصفوي، ص ٥١.
(٦٤) Allouche, p. 140.
(٦٥) منشي، ج ٢، ص ١٠٥١، وفريد، ص ١٠١.

كردستان وأرمينيا، وذلك في حال انتصار القاص ميرزا والسيطرة على منطقتي وان وقارش. في الحملة الثانية التي وجّهها السلطان خلال عامي ٩٥٥/١٥٤٨ ـ ٩٥٦/١٥٤٩ استطاع تحقيق الهدف الثاني، إذ إنّ القاص قاد قُوّاتِه ضدّ همدان وقم وكاشان وأصفهان، لكنه فشل في كسب التأييد الشعبي، فأخذ يُفاوض أخاه طهماسب الذي أسره، ووضعه في حصن قهقهه[٦٦]، حيث أمضى بقية أيام حياته حتى وفاته عام ٩٨٤/١٥٧٦، ولم يُحقّق السلطان سوى إحكام سيطرته على المناطق المحيطة ببحيرة وان ومنطقة قارش. وفي الحملة العثمانية الثالثة التي كانت بين عامي ٩٦٠/١٥٥٣ و٩٦١/١٥٥٤، استطاع العثمانيون السيطرة على شهر يزول وبلقاص، واضِعين بذلك كامل كردستان تحت سيطرتهم، ولم يستمرّ الجيش العثماني في تقدُّمه، بل انسحب نتيجة الصراع بين أبناء سليمان حول وراثة عرش أبيهم قبل وفاته[٦٧].

استقبل السلطان بعد هذه الحملة مبعوث الشاه طهماسب شاه قولي الذي قَدِم طالبًا الصُلح مع العثمانيين، وذلك في ذي القعدة ٩٦١/أيلول/ سبتمبر ١٥٥٤. كما وصلت لهذا الغرض بِعثة صفوية ثانية في ١٨ جمادى الثانية ٩٦٢/١٠ أيار/مايو ١٥٥٥ إلى معسكر الحاكم العثماني في أماسيا. في المقابل أرسل السلطان سليمان رسالة للشاه يُخْطِرُه فيها أنه استقبل بِعثته، وطلب منه إرسال مبعوثٍ له صلاحيةُ المفاوضة وتوقيع مُعاهدة صُلح. وبعد جولات من المفاوضات والمراسلات وُقِّع الصلح في ٨ رجب ٩٦٢/ ٢٩ أيار/مايو ١٥٥٥، الذي عُرف بـ «صُلح أماسيا»، ومن بين ما نصّت عليه تخلّي الصفويين عن ولاية قارص وقلعتِها للدولة العثمانية، وأنْ تُعَد حدود ولاية شهرزور في عراق العرب حدًّا فاصلًا بين الدولتين، «منعًا

(٦٦) پارسادوست، ص ٢٠٠.

(٦٧) صاحَب هذه الحملة قلاقلُ عثمانيةٌ داخلية تجلّت في صراع أبناء سليمان على الحُكم، حيث قامت زوجته الروسية الأصل ـ المعروفة بـ «خورّم» في المصادر التركية (أي الباسمة) و«روكسلان» في المصادر الأجنبية ـ بالتمهيد لابنها سليم، لكي يتسلّم الحُكم بعد والده، مدعومةً من قِبل الصدر الأعظم «رستم باشا»، ضدّ مصطفى ابن السلطان سليمان المدعوم من الانكشارية، فأصدر سليمان أوامره بقتل ابنه مصطفى أمامه في الخيمة السلطانية، وذلك في شوال عام ٩٦٠/ أيلول/سبتمبر ١٥٥٣. وتركت هذه الحادثة، وما تبعها من مشاكلَ داخليةٍ بين الإنكشارية والصدر الأعظم، نتائجَ سيئةً أدّت إلى عدم إطالة أمد الحملة. انظر: فريد، ص ١٠٤، و Allouche, p. 143.

لوقوع الحوادث المُعكّرة لِصَفو السلام بين الدولتين»، على حد تعبير عبد العزيز نوّار، وتأمين سلامة الحُجّاج الصفويين المُتوجّهين لزيارة العتبات الشيعية المقدّسة، أو لتأدية فريضة الحجّ في الحجاز. هنا نُلاحظ أنّ الصفويين اعترفوا بسيادة العثمانيين على عراق العرب والمناطق الواقعة إلى الشمال من أذربيجان، فضلًا عن إقليم كردستان(٦٨).

الظاهر أنّ الطرفين احترما هذا الصلح، ففي عام ١٥٦١ عندما لجأ بايزيد بن سليمان إلى الشاه طهماسب، سلّمه الأخير إلى رسل السلطان مقابل أربعمئة ألف قطعة ذهبية(٦٩)، مُظهرًا بذلك حُسن نواياه تجاه السلطان سليمان، ومؤكّدًا حرصه على عدم تعكير صفو العلاقات العثمانية ـ الصفوية بما يتنافى مع صُلح أماسيا. ظلّ هذا الصلح مُحترَمًا إلى حدّ كبير حتى مجيء الشاه عباس الكبير (٩٩٦/١٥٨٨ ـ ١٠٣٨/١٦٢٩) الذي شنّ حملة كبيرة ضدّ الدولة العثمانية، ودخل بغداد في عام ١٠٣٢/١٦٢٣(٧٠).

يبدو أنّ الحرب بين الصفويين والعثمانيين بدأت هجومية من الجانب الصفوي، وذلك في عهد الشاه إسماعيل الذي حاول مدّ سيطرته إلى داخل مناطق النفوذ العثماني، واستمرّت كذلك طوال عهد السلطان بايزيد الثاني وبداية فترة حكم ابنه سليم الأول. وتحوّلت دولة الشاه إلى السياسة الدفاعية عندما شنّ السلطان سليم حملته التي قادت إلى هزيمة الصفويين في چالديران عام ١٥١٤، لتصبح الحرب سجالًا بين الطرفين. واقتصرت على الإغارات والحملات التي استطاع العثمانيون خلالها تحقيق انتصاراتٍ ومكاسبَ على حساب جغرافية الدولة الصفوية التي اعترفت بالوضع القائم، وكرّسته بمعاهدة أماسيا. وهكذا استقرّت الأوضاع نسبيًّا حتى مجيء الشاه عباس الأول.

نشير هنا إلى أنّ دخول العثمانيين المتكرّر إلى مدينة تبريز دفع الشاه

---

(٦٨) پارسادوست، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٧؛ عبد العزيز سليمان نوار، **الشعوب الإسلامية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣)، ص٢٤٠، و Roemer, «The Early Safavid Empire,» pp. 240-241
وسيتم تناول نتائج هذه المعاهدة في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٦٩) پارسادوست، ص ٣٣٥.

(٧٠) سرهنك، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

طهماسب إلى نقل مركز حُكمه وعاصمته إلى مدينة قزوين، وذلك في ١٧ ربيع الأول ٩٦٥/ ٧ كانون الثاني/ يناير ١٥٥٨[٧١]. تُلاحَظ هنا كذلك غلبةُ المصلحة السياسية وتقدُّمها على المعتقد الديني، إذ دعم الشاه إسماعيل السلطان أحمد بن بايزيد الثاني، وابنه مُرادًا، في وجه أخيه السلطان سليم الأول، على الرغم من أنّهما كِلاهما عثماني سُنّي لا شيعي اثنَي عشري، وعلى الخطّ الآخر دَعَم السطان سليمان أولامه التكلو القزلباشي، والقاص ميرزا ضدّ الشاه طهماسب وهما غيرُ سُنّيين. أمّا بعد الهدوء النسبي على جبهة الصراع العسكري والسياسي بين الطرفين، فإننا نجد الشاه يُسلّم بايزيد بنَ سليمان وأولادَه إلى رُسل السلطان سليمان. يُضاف إلى ذلك أنّ التغايُر المذهبي لم يمنع الصفويين من الاتصال بالمماليك، كما أنّ التجانس المذهبي لم يمنع الحروب بين العثمانيين والمماليك، عِلمًا أنّ كِلا الطرفين من أهل السُنّة مذهبيًا.

ثانيًا: العلاقات الصفوية ـ المملوكية

تُعَد دولة المماليك الدولة السُنّية الثالثة التي أحاطت بالدولة الصفوية، علاوة على العثمانيين والأوزبك. وعلى الرغم من التجاور الجغرافي بين المماليك والصفويين، وخصوصًا في مناطق الفرات الأعلى ومرعش وديار بكر، فإنّ العلاقات بينهما لم تكن عدائية بالنسبة نفسها التي سادت العلاقات بين الصفويين والعثمانيين. من ثَم، نجد أنّ مشايخ الصفويين الصوفية زارُوا المناطق الخاضعة للمماليك، ومنهم الشيخ إبراهيم بن خواجة علي الذي زار القدس، ومات ودُفن فيها عام ٨٥١/ ١٤٤٧. وكان المماليك على معرفة بالطريقة الصفوية، فعندما ترك جُنيد مدينة أردبيل بطلبٍ من جهان شاه القرا قيونلو، ذهب إلى قونية ومنها إلى كيليكيا، ودخل سورية واستقرّ في كلز (Kilis) وجبل موسى في أنطاكيا، لكنّ وُجوده هناك لم يُرضِ حُكام المماليك الذين طردوه، فذهب إلى ديار بكر، واستقرّ لدى أوزون حسن الآق قيونلو. يُذكر أنّ جنيدًا لم يتجه إلى ديار بكر مباشرة، بل توجّه قبلها إلى إربل ثم حلب، حيث أقام في صحبة الشيخ محمد بن أويس الإربلي، أحد أتباع الصفويين المُقيمين في حلب، ثم انتقل

(٧١) پارسادوست، ص ٧١٩.

بأتباعه إلى كلز، إحدى نواحي حلب التي كانت مقرًّا لقبائل التركمان، وانتقل أخيرًا إلى منطقة جبل موسى في أنطاكيا. ويبدو أنه شرع في تأسيس جماعة شيعية مُغالية، مُتأثرًا بالمشعشعين، ومُستغلًا النفوذ الذي بلغته الدعوة الصفوية هناك؛ ما ضايق السلطات المملوكية في حلب، فكان أن عُقد لجنيد مجلس فقهي لمحاكمته، غير أنه لم يحضر المجلس، فهجَم الناس على أتباعه، وقُتل كثير منهم[(٧٢)].

تُشير هذه الوقائع إلى أنه كان للصفويين أتباع بين القبائل التركمانية التي كانت تنزل في شمال سورية، وكانت داخلة في النيابات التابعة لحكم المماليك. لم تكن العلاقات عدائية بالحِدّة نفسها التي شهدتها علاقات الصفويين بجيرانهم العثمانيين أو الأوزبك. كما لم تتعرّض بلاد فارس لهجمات المماليك، تُردّ أسباب ذلك إلى عواملَ كثيرةٍ، يذكُر رويمر منها «البعد الجغرافي والعوائق الطبيعية التي لا تُذلّل بين مصر وإيران، التي أدّت إلى عدم قيام المماليك بمغامرة الغزو»[(٧٣)]، بل على العكس من ذلك، نرى أنّ العلاقات المملوكية ـ الصفوية التي بدَتْ حَذِرةً وعدائية في بعض مراحلها، أصبحت تعاوُنًا وتحالفًا بحسب المعلومات التي تُوردها بعض المصادر[(٧٤)].

شغلت إمارة البستان التي كان يحكُمها أمراء ذي القدرية منطقةً استراتيجية مهمة، إذ كانت تقع بين المماليك والعثمانيين والقرا قيونلو والآق قيونلو، وتاليًا الصفويين. لذلك كان لها مع ديار بكر أهميةٌ استراتيجية خاصة في الحسابات الجيوسياسية لهذه الدول. وفي مطلع القرن السادس عشر ازدادت أهميةً، ولا سيما بعد قيام الدولة الصفوية التي ناصرها قسم من أفراد قبيلة ذي القدرية التي كان ولاء أفرادها مُوزَّعًا بين الدول المحيطة بهم، مثل المملوكية والعثمانية وأخيرًا الصفوية، لذا كانت هذه الإمارة موضع خلافٍ وعامل توتُّر

---

(٧٢) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ٢ ج،ط ٣ مراجعة ومزيدة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ج ٢: النزعات الصوفية في التشيع، ص ٣٦١.

(٧٣) H. R. Roemer, «Timur in Iran,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 42.

(٧٤) ابن إياس، ج ٥، ص ٣٥.

بين هذه الدول، ويبدو أنّ نفوذ المماليك كان سائدًا بين القبائل التركمانية في تلك المناطق، وسابقًا أيضًا على الوجود السياسي والعسكري الصفوي. أقلق هذا التقارب التركماني ـ المملوكي العثمانيين، لذلك لجأ الأخيرون إلى تحييدهم في صراعهم مع الآق قيونلو. وتراوحت العلاقات بينهما بين المُهادنة والعداوة، فعندما سيطر السلطان محمد الفاتح على القسطنطينية في عام ١٤٥٣ أرسل «قُصّاده إلى القاهرة وعلى يدِهم كتابٌ بفتح القسطنطينية وبعضُ الهدايا إلى الملك الأشرف أبو النصر إينال»، بحسب تعبير القرماني الذي يضيف أنّ القاصد عاد ومعه الخلع وكتاب «تهنية هذا الفتح العظيم»[٧٥].

اتّسم الموقف المملوكي حيال الصراع العثماني ـ الآق قيونلوي في ديار بكر بالحياد، واستمر كذلك حتى عام ٨٨٤/ ١٤٧٩ ـ ١٤٨٠ عندما تأزّمت العلاقات بين السلطان محمد الثاني العثماني والسلطان خوشقدم المملوكي، بسبب مساعدة المماليك لبوداق بك ضدّ أخيه الأمير أرسلان، حاكم مرعش المقرّب من العثمانيين، إذ ساعد المماليك في قتل الأخير وتنصيب الأول[٧٦]. استمرت توتّر العلاقات في عهد بايزيد الثاني بسبب ولاية البستان، علاوة على وقوف المماليك إلى جانب مُنافِسه وأخيه الأمير جم الذي نازَعَه الحكم، ولمّا فشل في الوصول إلى كرسي السلطنة هرب ولجأ إلى القاهرة. كما استفزّ السلطانُ قايتباي السلطانَ بايزيد بإقدامه على أخذ الهدايا التي أرسلها إليه مِلِك الهند لمناسبة جلوسه على عرش السلطنة العثمانية. هذه الأوضاع المستجدّة أدت إلى إعلان العثمانيين الحرب على المماليك، فكانت سجالًا بين الطرفين. وفي عام ٨٩٣/ ١٤٨٧ ـ ١٤٨٨، في أثر هزيمة الجيش العثماني بقيادة خادم علي باشا أمام المماليك في إقليم البستان، شقّ الأمير علاء الدولة ذي القدرية عصا الطاعة وتمرّد على العثمانيين، وانضمّ إلى المماليك[٧٧]. وقامت الحروب بين الدولتين، واكتسبت أهمية كبرى، وكان لها أثر كبير في أوساط العالم الإسلامي آنذاك؛ ما استدعى تدخُّل حاكم

---

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤.

(٧٦) سرهنك، ص ٥٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠، ومحمد بن علي بن طولون، **مفاكهة الخلّان في حوادث الزمان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٨١ ـ ٨٣.

تونس المولى عثمان الحفصي الذي توسّط في الصلح، كما شارك المفتي الشيخ زين العابدين بن العربي في التوفيق بين الطرفين المُتنازِعَين «ناهيًا عن سفك دماء المسلمين [و] مُنبّهًا على ذلك بالنصائح المؤثّرة، حتى تمّ الوفاق والصلح»، بحسبما يروي الأميرالاي سرهنك الذي يذكر أنّ الصلح عُقد عام ٩٠٦/ ١٥٠٠ ـ ١٥٠١، بينما يذكُر علوش نقلًا عن ابن طولون وابن إياس أنّ الصلح كان في عام ٨٩٦/ ١٤٩١[٧٨].

أمام هذين التحديدين الزمنيين، لا بدّ من الإشارة إلى أننا لو أخذنا بتحديد ابن طولون وابن إياس، أي في عام ٨٩٦/ ١٤٩١، فإنّ ذلك يقارب تاريخ صراع الآق قيونلو على السلطة وبداية تحرُّك الصفويين، أمّا التاريخ الذي يذكره الأميرالاي سرهنك (٩٠٦/ ١٥٠٠ ـ ١٥٠١) فيتطابق مع بداية تجميع القوات القزلباشية، وقبيل موافاة إسماعيل في أرزنجان، حيث توجه الدعاة الصفويون إلى مختلف الأماكن التي كان فيها أتباعهم، سواء كانوا في ديار بكر حيث الآق قيونلو، أو في الأناضول حيث السيطرة العثمانية، أو شمال سورية حيث الدولة المملوكية. وفي سياق الحديث عن العلاقات المملوكية ـ العثمانية، نشير إلى أنّ هذه العلاقات ارتقت إلى مستوى التعاون على المستوى البحري في المحيط الهندي والبحر الأحمر، في مواجهة الخطر البرتغالي في عهد بايزيد الثاني نفسه. ويبدو أنّ هذا التعاون يندرج ضمن الاستراتيجية العثمانية الهادفة إلى تحييد المماليك في أثناء الصراع العثماني ـ الآق قيونلوي من جهة، وصرف نظر المماليك واهتمامهم عن هذه المنطقة الاستراتيجية إلى جهاتٍ بحرية بعيدة من البحر المتوسط بحرًا، وديار بكر برًّا، إلى أماكنَ أبعد، أي إلى البحر الأحمر والمحيط الهندي، من جهة ثانية. لكن، ساهمت أهمية ولاية البستان والأماكن التي تفصل بينها وبين البحر المتوسط الاستراتيجية، وتضارُب مصالح الدول الثلاث، المملوكية والعثمانية والصفوية، في شأن هذه الأقاليم بالذات، في تسريع عملية المواجهة بين هذه الأطراف.

مع قيام الدولة الصفوية لم تتغيّر كثيرًا استراتيجية العلاقات القائمة بين

---

(٧٨) ابن إياس، ج ٣، ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ ابن طولون، ص ١١٩ ـ ١٢٠، وسرهنك، ص ٦٠.

الدول في تلك المناطق، حيث استمرّ الصراع الحادّ على الجبهة العثمانية ـ المملوكية في البستان، في حين اتصفت العلاقات الصفوية ـ المملوكية بالحذر. ففي الوقت الذي شكّل فيه الصفويون خطرًا على المجتمع العثماني عبر الرعايا القزلباش التركمان الذين يعيشون داخل الدولة العثمانية، لم تُسجّل المصادر مثل هذا الخطر على الساحة المملوكية، كما لم يكن الصفويون في أي فترة من فترات حُكمهم دولةً متوسطية. لذلك تقلّصت إمكانية المواجهة بينهم وبين المماليك، على نقيض الجبهة المملوكية ـ العثمانية، حيث أصبح الأخيرون قُوةً بحرية متوسطية مهمة تُنازعُ المماليك السيادة على الجزء الشرقي للبحر المتوسط، وهو التنازع الذي اشتدّ، ولم تحسمه إلّا المواجهة في معركة مرج دابق عام ١٥١٦[٧٩]، والأحداث التي تلت هذه المعركة، وكانت نتائجها لمصلحة العثمانيين.

الواقع أنّ الصراع العثماني ـ المملوكي والصفوي ـ العثماني لم يُقرّب بين خصمَين سياسيَّين للعثمانيين، أي المماليك والصفويين، حيث وقف المماليك على الحياد في الصراع العثماني ـ الصفوي؛ لعوامل يحصرها عبد العزيز نوار بثلاثة أسباب:

السبب الأول: العلاقات الصفوية ـ المملوكية غير الطيّبة، التي لا تشجّع قيام تحالُف على وجه السرعة.

السبب الثاني: كون المماليك سُنّةً مُتحمّسين لمذهبهم، وبالتالي لا يقبلون التعاون مع الشاه الصفوي الشيعي ضد السلطة العثمانية السُنّية، المُجاهِدة ضدّ الفرنجة منذ أكثرمن قرنين من الزمان.

السبب الثالث: مساعدة العثمانيين للمماليك، وتلبية بايزيد الثاني طلبات الغوري وإمداده إياه بالأخشاب والفنّيين لإعداد أسطولٍ لمواجهة الأسطول البرتغالي[٨٠].

كان هذا الموقف المملوكي المحايد نابعًا من المصلحة المملوكية التي

---

(٧٩) القرماني، ج ٣، ص ٤٦.

(٨٠) نوار، ص ٧٤ ـ ٧٥.

يمكن أن تكون قد رأت الصراع الصفوي ـ العثماني امتدادًا للصراع الآق قيونلوي ـ العثماني، ولا سيما أنّ إسماعيل هو من نَسْل الآق قيونلو من جهة أمّه (بنت أوزون حسن)، وأن الصراع سينتهي على غرار معظم الحروب العثمانية ـ الآق قيونلوية. يُعزّز هذا الاستنتاج حديث ابن إياس وابن طولون عن محاولة قيام تحالُف بين الصفويين والمماليك بعد معركة چالديران وقُبيل معركة مرج دابق، وبالتحديد في ربيع الثاني ٩٢٢/ أيار/ مايو ١٥١٦[٨١]. يمكن أن نردّ عدم تمتين العلاقات الصفوية ـ المملوكية إلى قِصر الفترة الزمنية التي تعاصرت فيها الدولتان من جهة، وما تحمله الذاكرة المملوكية من تجربتها مع الصفويين في عهد جُنيد، جدّ إسماعيل، وطرده من حلب، من جهة أخرى.

أما العامل المذهبي فلا شك في أنّ له تأثيره، غير أنه لم يكن في مقدّمة الأولويات، ذلك أنّ الوحدة المذهبية لم تمنع التقاتل العثماني ـ الآق قيونلوي، ثم العثماني ـ المملوكي، وفي الآن عينِه لم تحُلْ عوامل الاختلاف المذهبي دون محاولة التقارب المملوكي ـ الصفوي بعد معركة چالديران وقُبيل معركة مرج دابق وبعدها. حيث إن الشاه إسماعيل تحرّك في اتجاه سورية مع نحو ستين ألف رجُل للانضمام إلى جيش المماليك، لكنه لم يقدر على نجدتهم والوصول إلى ساحة المعركة؛ لأنّ السلطان سليمًا ترك عددًا مُوازيًا من الجنود لحماية الممرّات في البيرة، نقطة العبور الرئيسة بين ديار بكر وسورية[٨٢]، وبعد معركة مرج دابق انتقلت السيادة إلى العثمانيين.

---

(٨١) ابن إياس، ج ٥، ص ٣٥، وابن طولون، ص ٣٣٣.

(٨٢) Allouche, p. 127.

الفصل الرابع

الدولة الصفوية وجوارها (٢)
العلاقات بالتيموريين والأوزبكيين والأوروبيين

أولًا: علاقة الصفويين بتيموريّي الهند

تُعَد إمبراطورية المغول في الهند استمرارًا للعهد التيموري الذي انتهى وجوده العسكري في بلاد ما وراء النهر مع هزيمة بابر أمام الأوزبك في عام ١٥١٢، حيث توجه إلى الهند وهزم سلطان دلهي في معركة باني بت في عام ١٥٢٦، وأسّس دولة المغول في الهند التي استمرّت حتى عام ١٨٥٧[1]. وبابر (أي النمر) هو ظهير الدين محمد بن عمر شيخ ميرزا[2] الذي نُودي به ملِكًا على الهند يوم الجمعة ١٥رجب ٩٣٢/ نيسان/ أبريل ١٥٢٦، وتربطه بالشاه إسماعيل الصفوي علاقات التحالف عندما كان في سمرقند، وفي أثناء صراعه مع الأوزبك، العدوّ المشترك للصفويين والتيموريين. ولم يكن تعاون بابر ـ إسماعيل هو الأول بين الصفويين والتيموريين، إذ سبق هذا التعاونَ التجاءُ بديع الزمان بن حسين بايقرا، حاكم هراة ووريث والده في الحكم، إلى بلاط إسماعيل هاربًا من هراة التي وقعت في يد محمد شيباني الأوزبكي[3] الذي حاول مساعدته وإعادته إلى هراة، وإعادة بابر إلى سمرقند، لكن الأوزبك ـ بقيادة عبيد الله خان ـ ثبّتوا وجودهم في تلك البلاد، ولا سيما في معركة غجدوان.

استمرّ العداء التيموري ـ الأوزبكي بعد هذه المعركة، كما بقي الصفويون إلى جانب التيموريين إلى أنْ استنجد حاكم لاهور اللودي ببابر

---

(١) تسمى هذه المعركة بمعركة «باني بت الأولى»، أما الثانية فكانت عام ١٥٥٦ في بداية عهد «أكبر بن همايون» حفيد بابر. انظر: عبد العزيز سليمان نوار، **الشعوب الإسلامية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣)، ص ٥١٦، و H. R. Roemer, «The Successors of Timur,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, pp. 126-127.

(٢) أحمد غفاری قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤])، ص ٢٣٩.

(٣) **تاريخ عالم آراى صفوى**، به كوشش يد الله شكرى، ط ٢ (تهران: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ١٩٤.

ضدّ ابن عمّه إبراهيم، حاكم دلهي، فاتجه بابر بجنوده إلى الهند، لكن حاكم لاهور انقلب عليه، فما كان من الأول إلّا أن احتلّ بلاده، وقصد دلهي وهزم حاكمها، ونُودي به ملِكًا عليها[٤].

يبدو أن العلاقات الوُدّية التي كانت قائمةً بين بابر وإسماعيل استمرت في عهد خليفتَيهما همايون بن بابر في الهند وطهماسب بن إسماعيل في بلاد فارس، باستثناء بعض الغارات التي كان يقوم بها حُكام هراة الصفويون على قندهار، حتى إنّ الشاه طهماسب نفسه شنّ حملة ضدّها واحتلّها لبعض الوقت[٥]، لكنّ هذه الحملات لم تُعكّر صفو العلاقات الصفوية ـ التيمورية في تلك الفترة. وتظهر متانة العلاقات بينهما من خلال لجوء همايون إلى الشاه طهماسب عندما نازعه الحكم شيرشاه السوري[٦] الأفغاني، وهزمه قرب مدينة قنوج في محرم ٩٤٧/ ١٥٤٠. إذ قصد همايون الشاه بعدما سُدّت السُبل أمامه وخذله قادتُه وإخوته، فاتجه أولًا إلى قندهار حيث حاول أخوه أَسْره والفَتْك به، فترك زوجته وابنه أكبر، وفرّ ناجيًا بنفسه إلى بلاد الصفويين في عام ٩٤٩/ ١٥٤٢. استقبله الشاه وأكرمه، وأمدّه بجيش صغير، وساعده في العودة إلى بلاده. وصحِبه في منفاه بيرم خان الذي عاش معه في بلاد فارس، وقاد له الجيوش حتى أعاد السيطرة على قندهار وكابل، مُستعيدًا بذلك مركز أبيه بابر قُبيل توجُّهه إلى الهند.

عاد همايون وقائد جيشه إلى دلهي بعد تحقيق النصر على الأفغان في عام ٩٦٢/ ١٥٥٥، لكنّ الأجل لم يُمهله، إذ تُوفّي في العام التالي، تاركًا الحُكم لابنه أكبر تحت وصاية بيرم خان[٧] الذي يذكره النمر أنه كان «شيعيًّا متعصّبًا. . . وفي مركزٍ يكثُر فيه حُسّادُه ومُبغضوه»[٨]، لذلك عمل أكبر على تنحيته بلباقة في عام ٩٦٧/ ١٥٦٠، لكنّ نفس بيرم حدّثته بالخروج على

---

(٤) عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨١)، ص ٢٣٤.

(٥) منوچهر پارسادوست، **شاه تهماسب أول** ([تهران]: شركت سهامى انتشار، ١٩٩٨)، ص ٣٧٦.

(٦) نسبةً إلى قبيلة «سور» (Sur) الأفغانية.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦، والنمر، ص ٢٦٢.

(٨) النمر، ص ٢٦٥.

أكبر، غير أنّ الأخير أجبره على الخضوع لإرادته، «وأشار عليه أن يذهب إلى الحجاز ليقضي هناك ما بقي من أيامه»[٩]، واستمرّ أكبر في الحكم حتى وفاته في عام ١٦٠٥[١٠].

من خلال ما تقدّم، يتبيّن لنا أنّ الشاه إسماعيل وبابر تحالفا معًا على الرغم من الاختلاف المذهبي بينهما، وأنّ بابر والشيباني تصارعا على الرغم من الوحدة المذهبية بينهما؛ ما يؤكّد تقدُّم السياسي على الديني في مجال العلاقات بين هاتين الجماعتين الإسلاميتين (الصفوية والتيمورية). ويبدو أن العوامل التي ساهمت إلى حدٍّ ما في التقريب بين مصالح المماليك والصفويين، لاحت في فضاء العلاقات الصفوية ـ التيمورية في سمرقند، ثم في الهند، وساعدت في قيام تعاون بينهما؛ فكِلاهما يُحارب خصمًا عنيفًا يتمثّل بالأوزبك، لذلك وجد بابر وإسماعيل نفسَيهما في خندقٍ واحد في مواجهة خصمٍ واحد، أقلق التيموريين في سمرقند وبلاد ما وراء النهر، وأقلق الصفويين في خراسان. وإنْ صحّ ما ذكره النمر عن فريد بن حسن الأفغاني، المعروف بِشير شاه السوري الذي حكم الهند هو وخلفاؤه بين عامي ١٥٤٠ و١٥٥٥، حيث كان يقول: «لو ساعدني الزمان أبعث برسالة إلى عظيم الروم [السلطان العثماني] وأسأله أن يركب بعساكره إلى بلاد الفرس، ونركب نحن من هنا إلى تلك البلاد، فندفع بمساعدة ملك الروم شرّ الأوباش الذين يقطعون طريق الحُجّاج، ونُحْدِث شارعًا آمنًا إلى مكّة المباركة»، لكنّ الأجل لم يمهله فمات قبل أن يُحقّق حُلمه[١١]. يمكن القول إنّ شير شاه كان يرى في خصم صديق عدُوّه (أي الدولة العثمانية) خيرَ مُعِينٍ له لتحقيق حُلم يتوسّل الشرعية له من خلال ادّعائه تأمين طريق الحجّ، عبر دفع «شرّ الأوباش» عنه، الذين كانوا يحمون عدوّه همايون بن بابر ويمدّونه بالجيوش.

من هنا، نجد أنّ التحالف أو التعاون التيموري ـ الصفوي يندرج في مجال ضرب الطوق الأوزبكي ـ العثماني، أو الأفغاني ـ الأوزبكي ـ

---

(٩) المصدر نفسه، ونوار، ص ٥١٦. لكن نوّارًا لم يذكُر شيئًا عن تشيُّع «بيرم»، بل يقول إن «أكبر» خشي على نفسه من هذا الوزير القوّي الذي أصبح له الفضل عليه.

(١٠) النمر، ص ٢٧٦.

(١١) تاريخ شاهي لأحمد يادگار. عن: المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

العثماني، الذي كان يتشكل في الواقع، حتى لو لم يُعلَن بشكل رسمي، إذ كان العداء الذي يُكنّه كلُّ طرف من هذه الأطراف للآخر هو الناظِم لعقد كل ثنائية من هاتين المجموعتين. لذلك، فإن موقع الصفويين في القلب، محاطين بالأوزبك والعثمانيين والأفغان والتيموريين بهم، جعلهم في موقع قبول التعاون مع أي طرف من هذه الأطراف؛ ما يساهم في إضعاف قوة هذا الطوق حول بلاد فارس. فكان التعاون بين بابر والشاه إسماعيل ضدّ الأوزبك، ثم تحالف همايون وطهماسب ضدّ الأفغان. وانسحب هذا التعاون على المجال الثقافي، إذ أضحت طريق الشعراء والأدباء مُعبّدةً بين البلاطَين الصفوي في بلاد فارس، والمغولي ـ التيموري في الهند، وهو ما أنتج نوعًا مُميّزًا من الشعر الهندي ـ الفارسي عُرف بـ «السبك الهندي»[١٢].

هكذا يظهر أنّ العلاقات الصفوية ـ التيمورية لم تكن عدائية، نتيجة بُعد الأماكن التي شغلتهاهذه الدولة عن المناطق التي شملتها الإمبراطورية الصفوية. يضاف إلى ذلك أنّ اهتمام بابر قبل وصوله إلى الهند كان منصبًّا على بلاد ما وراء النهر، التي يبدو أنّ الشاه إسماعيل لم يُدرجها في جيوساسة دولته، فلا يُذكرعنه أنه كان متحمّسًا للمغامرة في بلاد ما وراء نهر جيحون أموداريا حيث سمرقند عاصمة تيمورلنك جدّ بابر، كما أنّ الشاه لم يُجرّد حملةً ثانية لاسترداد المدينة بعدما خسرها بابر أمام عدُوّهما المشترك عبيد الله خان الأوزبكي[١٣]. ويبدو أن التعاون الصفوي ـ التيموري كانت تشوبه بعض المواقف الحذرة، بل وحتى الرافضة له، والداعية إلى ضِدّه إذا تعارض مع مصالحها، وفي هذاالسياق نذكر رأي عبد العزيز نوار الذي يتحدث فيه عن سبب فكّ عُرى التعاون الصفوي ـ التيموري، فيقول: «طالما كانت المصلحة المشتركة ـ وهي العمل ضد الأوزبك ـ قائمة ظل هناك تحالُف بين بابر والشاه

---

(١٢) سبك هندي: الصياغة الهندية في الشعر. ويميل نقّاد الفرس إلى تسميتها بـ «الأصفهانية» على أساس أنها نشأت في أصفهان في العصر الصفوي، وإنْ ترعرعت في الهند. ومن أعلامها «صائب» و«عرفي» و«كليم». انظر: ابراهيم الدسوقي شتا، **المعجم الفارسي الكبير = فرهنك بزرك: فارسي ـ عربي**، ٣ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٢)، ص١٤٩٣، وذبيح الله صفا، **تاريخ أدبيات در إيران، ودر قلم وزبان بارسى ازآغازسده ديم تا ميانه سده دوازديم هجرى [تاريخ الأدب في إيران من بداية القرن العاشر حتى منتصف القرن العاشر الهجري]** (تهران: انتشارات فردوس، [١٩٨٤])، مج ٥، قسم ١، ص ٥٢٤.

(١٣) نوار، ص ٢٢٩، و Roemer, «The Successors of Timur,» p. 126.

إسماعيل. . . فلمّا تجلت قسوة القائد الفارسي نجم ثاني إزاء أهل قارش، وأنها قسوة صادرة عن نفسٍ متعصبة كل التعصب لمذهبها، بدا لبابر أن هذا التحالف مع المتعصبين يجب أن ينحل»، وشاركه الرأي رؤساء العشائر في وسط آسيا الذين نظروا «في وجَلٍ وخوف شديدين إلى توسُّع الشاه الصوفي، إذ كانوا يقدّرون أن هذا التوسع ليس مجرد ظهور فاتحٍ جديد، أو تولّي ملك عليهم بقوة السلاح فقط، وإنما كانوا يدركون أن وراء ذلك سيفًا سيكون مسلطًا على رقابهم باستمرار إذا هُمْ ظلُّوا مُتمسّكين بمذهبهم السُنّي»[١٤]. ويرى نوار أنّ الديني كان ـ على ما يبدو ـ متقدّمًا على السياسي في حسابات بابر ورؤساء العشائر. لكن الواقع أثبت بقاء التيموريين على مذهبهم على الرغم من استمرار التعاون بينهم وبين الصفويين بعد عهد بابر.

من هنا، نرى المزج بين الديني والسياسي، حيث تتداخل المساحات بينهما وتتمازج، فتنحسر الأولى تارة أمام مدّ الأخرى، أو تتراجع الثانية أمام تقدُّم الأولى. وبحسب الوقائع نرى أنّ السياسي كان طاغيًا على الديني في الإطار العام، حيث شكل فضاءً للتجاذبات الدينية التي كانت تُستغلّ بوضوح لمصلحة السياسي. وهذا لا يعني إلغاء العامل الديني، أو التقليل من شأن الدين الذي كان العامل الأبرز لاستقطاب المُؤيّدين، وشحذ هِممهم، والإبقاء عليهم في حال الاستنفار والجهوزية. تؤيد الأحداث ما ذهب إليه نوار من إدراك التيموريين تسلُّط الصفويين وتمايزهم ممن سبقهم من الحكام في تلك المناطق في المجالين السياسي والديني. لكن التطورات اللاحقة تُثبت إلى حدّ كبير صدق المقولة التي تذكر أن التعاون الصفوي ـ التيموري بقي قائمًا من خلال لجوء همايون إلى طهماسب، ومساعدة الأخير له في استرجاع ملكه في دلهي، غير أن همايون لم يتحوّل إلى المذهب الشيعي على الرغم من إصرار الشاه عليه وقلقه من ذلك[١٥]، لكن ذلك لم يمنع الشاه من مساعدته. الظاهر أنّ هذا الإصرار الصفوي على تحوُّل

---

(١٤) نوار، ص ٢٣٢.

(١٥) Cl. Huart, «Tahmasp II,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, Prepared by a Number of Leading Orientalists, Published under the Patronage of the International Association of the Academies, 4 vols. (Leyden: E. J. Brill Ltd.; London: Luzac, 1913), vol. 4 (1934), p. 615.

همايون إلى التشيع يندرج في خانة إظهار الشاه نفسه بمظهر المُدافع عن التشيُّع بصفته «نائبًا عن الإمام المعصوم»، أو حاكمًا، مكلّفًا من «نائبه»، وهو موقف ديني لا يبتعد العامل السياسي كثيرًا من جوهره. كما أن العامل السياسي كان وراء إقصاء بيرم خان الذي اتُّهم بالتشيّع، وهي التهمة نفسها التي أُلصقت بأحمد باشا، الطاغية في مصر الولاية العثمانية، ويبدو أنهما متعاصران، ما يؤكد أنّ هناك توجُّهًا عامًّا لدى الحكام الذين يريدون محاصرة أي متمرّد أو تمرُّد في بلادهم، عبر نِسبته/ نسبتهم إلى التشيع، ليَظهر التحرك كأنه خارجٌ عن الجماعة، ما يؤدي إلى انحساره على المستوى الاجتماعي المحلّي، تمهيدًا لضربه عسكريًا والاقتصاص منه.

هكذا نخلص إلى القول إن المصالح السياسية جمعت بين الصفويين والتيموريين المغول في الهند، ولم يحُل التباين المذهبي دون ذلك. وكانت الأهداف والمكاسب السياسية التي سعى التيموريون إلى تحقيقها خارج المناطق التي كان يتطلّع الصفويون إلى ضمّها والحفاظ عليها ضمن مناطق سيطرتهم. ونشير هنا إلى ظهور اللغة الأوردية في تلك المرحلة، وهي مزيج من اللغات الفارسية والتركية والعربية، تُكتب بالحرف العربي، ولا تزال حيّةً إلى أيامنا هذه. الجدير ذكره أنّ اللغة التركية كانت لغة الأسرة التيمورية المالكة، والفارسية لغة الدولة، والعربية لغة الدين الإسلامي[١٦]، وهذه ظاهرة مشتركة بين التيموريين المغول في الهند والصفويين. في هذا السياق نشير إلى أنّ الشاه إسماعيل كان شاعرًا يَنظم بالتركية، وكانت الفارسية لغة العصر بحسب تعبير هودجسون، ولا شك في أن اللغة العربية هي لغة الدين الإسلامي في كلّ زمان ومكان.

ثانيًا: العلاقات الصفوية ـ الأوزبكية

شغل الأوزبك المناطق الواقعة وراء نهر سيحون (سيرداريا) (Jaxartes)، وبلاد ما بين نهري سيحون وجيحون (أموداريا ـ Oxus)، ومدّوا نفوذهم إلى مناطق خراسان، وكان الشيبانيون أقوى قبائلهم في مطلع القرن السادس عشر. كان الأوزبك مُوزّعين بين قبائل عدة، أقواها الكازاخ في بلاد ما وراء نهر

(١٦) النمر، ص ٢٣٨.

سيرداريا علاوة على الشيبانيين. وكان محمد بن بوداق سلطان الشيباني (١٤٥١ ـ ١٥١٠) أقوى قادة الأوزبك، وهو حفيد أبي الخير الشيباني الذي ساعد أبا سعيد التيموري في تسلُّم العرش عام ٨٥٥/ ١٤٥١[١٧].

تزامن تحرُّك الأوزبك مع بدء نشوء الدولة الصفوية، ففي عام ٩١٠/ ١٥٠٤ احتل محمد الشيباني سمرقند، وانتزعها من بابر التيموري، ثم أكمل سيطرته على خوارزم، وفي عام ١٥٠٧/٩١٢ دخلت القوات الأوزبكية مدينة هراة، عاصمة آخر الحكام التيموريين الكبار حسين بايقرا الذي توفي في عام ١٥٠٦/٩١١. بذلك ورث الأوزبكيون القسم الشرقي من الإمبراطورية التيمورية[١٨]، وأصبحوا على تماسٍّ مباشر مع الدولة الصفوية.

لمّا كان الشيبانيون غير قادرين على اجتياح بلاد الكازاخ الأوزبك، اتجهوا نحو بلاد فارس، وبالتحديد نحو إقليم خراسان الذي دارت حوله وفيه الحروب الصفوية ـ الأوزبكية. وشكل الصراع حول خلافة حسين بايقرا في هراة مدخلًا لحروب الأوزبك مع الدولة الصفوية، إذ بعد وفاته في عام ١٥٠٦/٩١١ اختلف ولداه حول خلافته والحكم من بعده، فتقدم محمد شيباني واحتل هراة في العام التالي، وأخذ يتهدّد الجزء الغربي من خراسان. ومن العوامل التي ساعدت في تأزيم العلاقات الصفوية ـ الأوزبكية لجوء بديع الزمان بن حسين بايقرا إلى الشاه إسماعيل الذي استغل الوضع وجرّد حملة ضد الأوزبك، والتقى محمد شيباني في مرو عام ٩١٦/ ١٥١٠. انتهت الحملة بهزيمة الأوزبك ومقتل الشيباني ودخول إسماعيل إلى مدينة هراة، حيث عيّن أحد أمرائها حاكمًا عليها، وانسحب منها مجدّدًا. أسّست هذه الحملة لبداية تعاون تيموري ـ صفوي ضد الأوزبك، كما كانت فاتحة حروب صفوية ـ أوزبكية استمرت مستعرة حتى نهاية القرن العاشر/ السادس عشر. بعد مقتل الشيباني، حلّ مكانه ابنُ أخيه عبيد الله خان الذي عاود الهجوم على خراسان بعد سنتين من وقعة مرو، وتقدّم فيها؛ الأمر الذي دفع الشاه إسماعيل إلى إرسال إمدادات بقيادة الوكيل نجم ثاني الذي التقى قوات

---

(١٧) قزويني، ص ٢٠٧، و David Morgan, *Medieval Persia, 1040-1797* (London: Longman, 1988), p. 113.

(١٨) Morgan, p. 114.

الأوزبك في غجدوان (Ghujduvan) في ٣ رمضان ٩١٨/ ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٥١٢، حيث مُنيت القوات الصفوية بهزيمة على الرغم من مساعدة قوات بابر التيموري لها، وقُتل القائد الصفوي نتيجة تخاذُل أمراء القزلباش وعدم قبولهم بقائد من خارج إطارهم، إذ إن نجم ثاني كان من التاجيك. ولم يُنقذ الوضع إلا تقدُّم الشاه إسماعيل على رأس قوة عسكرية في ربيع ذلك العام، حيث انسحب الأوزبك من دون قتال[١٩].

بعد معركة چالديران في عام ١٥١٤، دخلت القوات الصفوية، وتاليًا حركةُ الفتح في حال من الركود. استفاد الأوزبك من هذا الوضع، حيث شنّ عبيد الله هجومًا في عام ٩٢٧/ ١٥٢١ لم يتصدّ له الشاه بنفسه بل عهد بذلك إلى قادته العسكريين[٢٠]. بعد وفاة إسماعيل عام ١٥٢٤ وتسلُّم ابنه طهماسب الحكم وهو صغير السن، سيطر القزلباش على الحكم، وأدى ذلك إلى صراع بين قبائلهم أرهق الدولة، وشغل قواتها التي هي قوات القزلباش نفسها في أتون الحرب الداخلية، وساهم في خلق أجواء ملائمة لقيام القوى الخارجية، سواء العثمانية أو الأوزبكية، بمهاجمة الدولة الصفوية والسيطرة على المناطق الخاضعة لها.

استفاد الأوزبك من الأوضاع التي رافقت وفاة الشاه إسماعيل وجلوس ابنه طهماسب على العرش، فشنّ عبيد الله الشيباني خمس حملات أو ست[٢١] على الصفويين، كانت الأولى في عام ٩٣٠/ ١٥٢٤ ـ أي في العام الذي تولّى فيه طهماسب السلطة ـ استطاع خلالها التقدُّم عبر مناطق خراسان في اتجاه مدينة هراة التي حُوصرت لمدة طويلة. كانت حكومة خراسان، ومن ضمنها هراة، بين يدي شقيق طهماسب الأصغر سام ميرزا، وكانت السلطة الفعلية بيد

---

(١٩) تاريخ عالم آراى صفوى، ص ١٩٤ و٣٠٤.

(٢٠) قزويني، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢١) يحصر رويمر حملات عبيد الله الأوزبكي في خمس: خلال الأعوام ١٥٢٤ و١٥٢٨ و١٥٢٩ و١٥٣٢ ـ ١٥٣٣، والخامسة والأخيرة في عام ١٥٣٥. أما منوچهر پارسادوست فيرى أنها ستّ حملات: خلال الأعوام ١٥٢٤ و١٥٢٦ و١٥٢٨ و١٥٢٩ و١٥٣٢ ـ ١٥٣٣ والسادسة والأخيرة عام ١٥٣٥. انظر: پارسادوست، ص ٥٩؛ ٦١؛ ٦٧؛ ٧٣؛ ٨٦ و٩٣، و H. R. Roemer, «The Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 235.
على أني سوف أتّبع ترتيب رويمر؛ لأنه الأكثر ملاءمة لترابط الأحداث.

مُربّيه دورميش خان شاملو. وفي أثناء الحصار، دارت بين عبيد الله وقائد حصن هراة الصفوي مراسلات عرّض فيها الأوزبك على الحامية الصفوية الاستسلام، لكنها رفضته. لم يُطل عبيد الله الحصار مع عِلمه بعدم إمكان إرسال النجدات إلى المدينة المحاصرة؛ لانشغال القزلباش بصراعاتهم الداخلية، ولعدم إمكان قيام سلطان ديو الروملو بمخاطرة إضعاف قُوّاته وموقفه بإرسال قِسم منها إلى هراة لإنقاذها، فانسحب في عام ١٥٢٦/٩٣٢ من دون دخوله المدينة التي استطاع أهلها وحاميتها الحؤول دون سقوطها[٢٢].

جدّد الأوزبك حملاتهم، إذ قاد عبيد الله في عام ١٥٢٨/٩٣٤ هجومًا احتلّ فيه مشهد وأستراباد، وظهر مجددًا أمام أسوار هراة التي حاصرها سبعة أشهر، لكنّ الشاه أنجدها هذه المرة على رأس قوة صفوية، والتقى الأوزبك في معركة جام في ١٠ محرّم ٩٣٥/ ٢٤ أيلول/ سبتمبر ١٥٢٨[٢٣]. أحرز الصفويون في هذه الوقعة نصرًا كبيرًا؛ نظرًا إلى استخدامهم سلاح المدفعية والأسلحة النارية التي كانت من أسباب انتصار العثمانيين في چالديران، ولم تكن مألوفة لدى الأوزبك. لم يستطع الصفويون الاستمرار في حربهم ضدّ الأوزبك، وتثمير نصرهم، والاستفادة من نتائجه إلى أقصى قدرٍ ممكن، بسبب الاضطرابات في العراق وتمرُّد ذي الفِقار موصلّي واستنجاده بالعثمانيين، ما أدى إلى انصراف الشاه لمعالجة هذا الوضع المستجدّ على الحدود الغربية للدولة الصفوية. ويشير تحرُّك الشاه السريع من شرق دولته إلى غربها إلى أهمية وخطورة العثمانيين على مصالح الدولة الصفوية السياسية، وتقديم هذا الخطر على الخطر الأوزبكي، لذلك كان توجُّهه لقتال العثمانيين وترك الحرب مع الأوزبك.

في خِضم هذا الإرباك الداخلي، حيث الصراع على أوجه بين قادة القزلباش، ولا سيما بين قبائل الشاملو والأستاجلو والتكلو، وفي ظلّ الهجوم العثماني في ديار بكر والعراق، شنّ عبيد الله حملته الثالثة، فاحتل

---

(٢٢) تاريخ عالم آراى صفوى، ص ٤٠٧ ـ ٤١١. ويجعل پارسادوست من هذه الأحداث، أي تلك الواقعة بين عامي ١٥٢٤ ـ ١٥٢٦، حملتين. انظر: پارسادوست، ص ٥٩ ـ ٦١.

(٢٣) پارسادوست، ص ٦٨، وقزويني، ص ٢٨٤.

مشهد مجددًا، وسقطت هراة واستسلمت حامية حِصنها التي كانت بإمرة حسين خان الشاملو، مُربّي سام ميرزا، مقابل ضمان سلامة المدينة. يعود سبب هذا الاستسلام إلى عدم تنظيم هراة قوّتها مجددًا بعد الحصار السابق، فضلًا عن عدم قدرة البلاط الصفوي على القيام بأي جهد لمساعدة خراسان وهراة، والتضارُب بين مصالح الدولة ومصالح القزلباش، إذ وجد السلطان چوها التكلو أحد الثلاثة النافذين في البلاط، أنه لن يكسب شيئًا في حال إنقاذ هراة حيث النفوذ للشاملو ما يعني زيادةً في قوتهم السياسية التي يعمل التكلو على إضعافها وتقوية نفوذهم، لذلك تركت هراة تواجه مصيرها أمام القوات الأوزبكية في عام ٩٣٥/١٥٢٩.

بعد إنهاء الاضطرابات في العراق ودخول طهماسب مدينة بغداد في ٣ شوال ٩٣٥/ ١٠ حزيران/ يونيو ١٥٢٩، اتجه الشاه في صيف عام ٩٣٦/ ١٥٣٠ إلى خراسان على رأس جيش قوي. ومع وصول أخبار تقدُّمه إلى خراسان، هرب حُكام عبيد الله، وتراجع الأخير من هراة محاولًا إقامة التحصينات في مرو، وعندما فشل، عاد إلى بخارى. وعيّن الشاه الأمير بهرام ميرزا حاكمًا على خراسان، وعيّن غازي خان التكلو مُربّيًا له. ترك خراسان مجددًا في منتصف ربيع الأول ٩٣٧/ مطلع تشرين الثاني/ نوفمبر ١٥٣٠، وربما فعل ذلك بسبب كِبر حجم جيشه، حيث تسبب الإمدادات مشكلة في حال أمضى الشتاء في ذلك الإقليم[٢٤].

بعد ذلك، شنّ عبيد الله حملته الرابعة عام ٩٣٩/ ١٥٣٢ ـ ١٥٣٣ في أثناء وجود الشاه في تبريز، وأسفرت عن احتلال القسم الأكبر من إقليم خراسان. صمدت هراة أمام الحصار، فتوجه الشاه نحو خراسان حيث تراجع الأوزبك في منتصف ربيع الأول ٩٤٠/ مطلع تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٣٣، فأعاد تعيين سام ميرزا مجدّدًا مع مُربّيه الجديد السلطان أغزيوار شاملو، وأمضى الشاه فصل الشتاء في هراة، وأخذ يُحضّر لحملة ضدّ الأوزبك، حيث أرسل الجنود إلى مرو، وإلى إقليم قرغيزتان على منابع نهر المرقب. ترك طهماسب بلخ في ذي الحجة ٩٤٠/ حزيران/ يونيو ١٥٣٤ على رأس القوة

---

(٢٤) پارسادوست، ص ٧٣ ـ ٧٦، و Roemer, «The Safavid Period,» pp. 236-237.

الرئيسة في جيشه في اتجاه معاقل الأوزبك[٢٥]، لكنْ وصلته أنباء حملة عثمانية على شمال غرب بلاد فارس، عندها غيّر خططه واتجه نحو الغرب مجدّدًا[٢٦]. لكن الخطر العثماني حال ثانيةً دون متابعة الصفويين مُطاردتهم للقوات الأوزبكية التي عادت إلى بلاد ما وراء النهر.

أما الحملة الأوزبكية الخامسة فكانت في عام ٩٤٢/ نهاية عام ١٥٣٥، وتزامنت مع قيام سكان هراة بثورة ضدّ القزلباش، حيث سلّمت المدينة قيادها للثائرين وحلفائهم الأوزبك. ومع فتح هذه المدينة وجد عبيد الله خان الذي انتخب خانًا أعلى للأوزبكيين نفسه في ذروة مجده، حيث دخل إلى عاصمة التيموريين الشهيرة بدعوةٍ من سُكانها. لكن هذه النشوة لم تستمرّ، فمع اقتراب الشاه بعد انتصاره على السلطان العثماني، رفض الأمراء الأوزبك المخاطرة والدخول في حرب مع القزلباش، وأصرّوا على العودة إلى عاصمتهم بخارى مُتخلّين بذلك عن انتصاراتهم في خراسان. هكذا أُخليت هراة في منتصف شعبان ٩٤٣/ نهاية كانون الثاني/ يناير ١٥٣٧، وعاد الصفويون إليها من دون مقاومة، وتُركت بعهدة حاكمها الجديد وهو الابن الأكبر للشاه طهماسب الأمير محمد خُدانبده مع مُربّيه محمد خان شرف الدين أوغلو التكلو.

بقي طهماسب في خراسان ستة أشهر، شنّ خلالها حملة ضدّ التيموريين المغول في قندهار واحتلّها لفترة قصيرة، وأرسل جنوده بحملة ضدّ الممالك الأوزبكية. وفي ربيع الثاني ٩٤٤/ أيلول/ سبتمبر ١٥٣٧ بدأ الشاه طهماسب رحلة العودة إلى تبريز، واستبعد خطر الأوزبك لفترة طويلة، وأخذ نجمه بالسطوع بعد انتصاراته على العثمانيين والأوزبك والمغول، التي سبقها سيطرته على مقاليد الأمور السياسية في دولته بعد إخضاعه أمراء القزلباش الأقوياء لطاعته[٢٧].

من خلال ما تقدم، يمكننا القول إن الصفويين رسموا لنفوذهم خطًّا

---

(٢٥) بارسادوست، ص٩٢.

(٢٦) Roemer, «The Safavid Period,» p. 238.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

جيوسياسيًّا مُتمثّلًا بنهر جيحون (أموداريا) الذي يمكن أن يُعَد الخط الطبيعي لحدود سلطتهم. إذ كانوا يتحركون بسرعة إذا تعرّضت خراسان وهراة للهجوم، ويتراجعون عندما يزول الخطر ويتراجع الأوزبك إلى ما وراء النهر. وإذا حاولنا إقامة مقارنة بين خراسان وأذربيجان، نرى أنّ الإقليم الأول الذي تصارع الأوزبك والصفويون حوله كان بعيدًا نسبيًّا من مركزَي السلطة الصفوية وبلاطاتها في تبريز أو قزوين، بعكس إقليم أذربيجان الذي تمرّ به شبكات الطرق البرّية التي تربط بين بحرَي المتوسط وقزوين، وكذلك بين الخليج وبحرَي قزوين والأسود وبلاد روسيا. لذلك كان الخطر العثماني مُقدَّمًا في الاستراتيجية الصفوية على الخطر الأوزبكي، مع عدم التقليل من أهمية الخطر الأخير.

هنا لا بدّ من الإشارة إلى التعاون الأوزبكي ـ العثماني على أساس الوحدة المذهبية، للإطباق على الصفويين المُخالِفين لجيرانهم مذهبيًّا، وفي هذا الصدد يذكر بعض المؤرخين أنّ شيرشاه الأفغاني في الهند «تمنّى» القيام بعملٍ ما ضدّ الصفويين بالمشاركة مع العثمانيين، لكن القدر لم يُمهله. فعلى صعيد العلاقات الأوزبكية ـ العثمانية والتنسيق بينهما، نرى أن هناك نوعًا من التزامن بين انشغال الصفويين في صراعهم مع العثمانيين من جهة، وتقدُّم الأوزبك في خراسان من جهة ثانية. غير أنّ آلية التعاون العسكري لم تظهر بشكل قاطع، إذ كانت الجبهة الأوزبكية ـ الصفوية غالبًا شبه مستقرّة عندما تكون الحروب قائمة على الجبهة الصفوية العثمانية، وتتجلى هذه الحقيقة في چالديران عام ١٥١٤، ولذا نقول مع هانس روبرت رويمر: إنه «يجب استبعاد فكرة عرض السلطان التركي التحالُف مع الأوزبك لحصر الصفويين بين فكَّي كمّاشة، كما أنّ مثل هذه الأفكار لم تكن موجودة في بخارى (عاصمة الأوزبك)؛ لأنّ هذا الافتراض تدحضه الحقيقة المتمثّلة بقيام عُبيد الله بهجومه على الصفويين في أثناء انسحاب العثمانيين»[٢٨].

من المحتمل أن يكون هناك أكثر من عائق أمام قيام مثل هذا التحالف، **أولها** البُعد الجغرافي وعدم الاتصال بين الأوزبك والعثمانيين

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

المفصولين جغرافيًّا بالبلاد الروسية وبلاد فارس، وثانيها العامل الأوروبي المتمثّل بمحاولات الاختراق التي بذلها الأوروبيون للوصول إلى أقاصي شرق آسيا والقضاء على نفوذ الحُكام المعادين لهم فيها. والواقع أنّ هذا العامل الذي لم يغب عن الساحة منذ ظهوره الخجول في عهد المغول[٢٩]، مرورًا بعهد أوزون حسن الآق قيونلو والصفويين والعثمانيين، حيث تمثّل بالبنادقة والجَنَويّين والبُرتغاليّين، وصولًا إلى الإنكليز والروس وغيرهم، كان عاملًا آخر ساعد في إعاقة قيام مثل هذا التعاون.

من ثَم نخلص إلى القول إن العلاقات الأوزبكية ـ الصفوية اتصفت بالعداء منذ قيام الدولة الصفوية، تمثّل ذلك بالصراع بين محمد الشيباني وخليفته عبيد الله من جهة، والشاه إسماعيل وابنه طهماسب من جهة ثانية، واتخذ منحى السجال المستمر بين الطرفين. الظاهر أن التجاور الجغرافي بينهما وعمَل كُلٍّ منهما على التوسُّع في المناطق المُحاذية له، الذي ما كان ليحصل إلّا على حساب الدولة المجاورة، كانا المحرّك الأساسي لهذه الصراعات.

ثالثًا: العلاقات الصفوية ـ الأوروبية

راوحت العلاقات بين سكان أوروبا وآسيا قديمة بين العداء والتعاون، واتّخذت أشكالًا مختلفة بين الصراع والتحالف تبعًا للظروف التي تمرُّ بها هذه العلاقات. ومنذ القِدم شكّلت بلاد فارس أحد الممرّات البرّية التي تربط أوروبا بأواسط آسيا، ومنذ عهد الإغريق والإخمينيين كانت ممرًّا للاتصالات الدبلوماسية والسياسية والعسكرية، كما شهدت كذلك عُبور القوافل التجارية، ولا سيما أنّ طريق الحرير بين الصين وأوروبا كانت تمرُّ عبرها[٣٠]. ومنذ القرن الثالث عشر، سلك تُجّار أوروبا طريقين للوصول

---

(٢٩) تذكر آن لامبتون أنه خلال عهد أرغون المغولي كانت هناك محاولة أوروبية مغولية مشتركة للقيام بحملة صليبية ضدّ الإسلام. انظر: Ann K. S. Lambton, «Iran to the Turkoman Invasion,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 4 (1978), p. 31.

(٣٠) Roger M. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 104.

إلى أواسط آسيا: **إحداهما** من أرمينيا عبر بلاد فارس، **وثانيهما** من جنوب روسيا إلى وسط آسيا[٣١].

عَرفت البلاد الإسلامية في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي هجمةً قام بها الفرنج وعُرفت بـ «الحروب الصليبية»، استمرّت حملاتها حتى بعد سقوط القدس بيد المسلمين بعد موقعة حطين عام ١١٨٧. تزامنت أواخر هذه الحملات مع شنّ المغول هجومهم على البلاد الإسلامية ووصولهم إلى بغداد في عام ١٢٥٨ وتدميرها والقضاء على آخر الخلفاء العباسيين فيها. وجدت أوروبا في المغول حليفًا طبيعيًّا لها ما دام هدف كلٍّ من الطرفين كان واحدًا، وهو القضاء على نفوذ المسلمين والسيطرة على بلادهم، ويتجلى هذا الاتجاه في موقف المؤرخ النسطوري كيرياكوس الذي رأى «أنّ المغول هم الثائرون لنصرة المسيحية من صحارى جوبى لتحطيم الإسلام»[٣٢]. ومهما كانت الدوافع الكامنة وراء مواقف المغول، سواء مساعدة المسيحيين، أم السيطرة على البلاد التي يسكنها المسيحيون والمسلمون على السواء، فإنّ العلاقات المغولية ـ الأوروبية عمومًا اتسمت بروح التعاون التي انعكست عبر تشجيع ومساندة النساطرة في إيران وآسيا الوسطى للمغول[٣٣]، كما رأى مسيحيُّو أوروبا في انتصار المغول على حكام المسلمين ـ كما يذكر السيد الباز العريني ـ «انتصارًا للفرنج، وما تلقّاه الفرنج من المسيحيين النساطرة في آسيا الوسطى من معلومات جعلتهم يدركون ما قد يجلبه لهم احتلال المغول للبلاد الإسلامية من مزايا وفوائد»[٣٤].

شجّع هذا الوضع البابا أنوسنت الرابع على إرسال سفارتين إلى منغوليا عبر روسيا، لكنهما لم «تلقيا الاستجابة من خان المغول، إذ إنه طلب أنْ يخضع له جميع الملوك والأباطرة، فضلًا عن البابا، على أنهم مجرد سادة

---

(٣١) ف. هايد، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، ترجمة أحمد محمد رضا؛ مراجعة وتقديم عز الدين فوده، ٤ مج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ ـ ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٣٢) السيد الباز العريني، **المغول** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٢١.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

إقطاعيين، بل إنه لم يلتزم بأن يبذل لهم من الحماية ما يبذله لأتباعه»، بحسبما أورد العريني. لكن الوضع تبدّل، فمع انهزام المغول أمام المماليك في عين جالوت عام ١٢٦٠، اتجه الأولون نحو أوروبا، حيث أنفذ أبغا بن هولاكو (١٢٦٥ ـ ١٢٨١) الرسل إلى البابا كليمنت الرابع في عام ١٢٦٧، وإلى جيمس الأول ملك أراغون في عام ١٢٦٩، وإلى مجمع ليون في عام ١٢٧٤، حاملِين طلبه بتوجيه حملات لقتال العدوّ المشترك للطرفين المُتمثّل بالمماليك. لكن هذه الاتصالات لم تؤدِّ إلى نتائجَ ملموسة، بسبب المسافات الفاصلة بين الطرفين، كما بسبب المشاكل الداخلية التي كان يتخبط بها المغول والأوروبيون على السواء. مع هذا، فإن المراسلات لم تنقطع، بل تواصلت المفاوضات حتى مع إعلان بعض زعماء المغول ـ مثل غازان الإيلخاني (١٢٩٥ ـ ١٣٠٤) ـ الإسلام دِينًا رسميًّا للدولة بعد اعتناقه إياه، كما كانت هناك اتصالات بين أبي سعيد الإيلخاني (١٣١٦ ـ ١٣٣٥) والبابا يوحنا الثاني والعشرين[٣٥]. تشير آن لامبتون إلى هذه الاتصالات، وتقول إنه خلال حُكم أرغون جرت محاولة للتنسيق بين المغول والأوروبيين لشنّ حملات صليبية مشتركة ضدّ الإسلام[٣٦].

إذًا، كانت العلاقات بين حُكام أوروبا وحكام بلاد فارس سابقةً للعهد الصفوي، وكانت تحكُمها حوافزُ ومصالحُ متعدّدةٌ، يُلخّصها لوكهارت في أربعة عوامل: **أولُها** الحافز الديني الذي كان مقتصرًا على الغرب، وتُرجم عبر قيام عدد من الأخويات الدومينيكانية والفرنسيسكانية بزيارة شمال بلاد فارس في نهاية القرن الثالث عشر، وسُمح لها بإقامة منشآت لها في تبريز. ونتيجة سياسة الإيلخانيين الدينية المُتسامحة، أقدمت إرساليات عدة بين عامي ١٣٢٠ و١٣٢٩ على إقامة منشآت لها في مراغة وتبريز وتفليس، وغلب عليها الطابع الدومينيكاني. **ثاني** العوامل كان الرغبة في القيام بعمل عسكري مشترك ضدّ العثمانيين الأتراك، حيث كانت قُوّتهم المتنامية وطبيعتُهم العدائية تُشكّلان تهديدًا جدّيًا لا لبلاد فارس فحسب، بل أيضًا للإمبراطورية البيزنطية وغيرها من بلدان أوروبا، لكن المحاولة فشلت

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٣٦) Lambton, p. 31.

وكانت النتيجة أنّ من المستحيل القيام بعمليات عسكرية مشتركة. العامل الثالث كان الحافز الاقتصادي الذي كان مهمًا في حسابات الأوروبيين وسكان بلاد فارس على السواء، وأثمر ذلك إقامة علاقات تجارية أعقبت بعثاتٍ تجاريةً مُتبادلة بين الطرفين. أما العامل الرابع، فتمثّل في الرحّالة الذين جابوا تلك البلاد ذهابًا وإيابًا، إلى الهند والبلاد الشرقية التي كانت تقع خلفها، وساهموا في زيادة معرفة كل طرف بالآخر[٣٧].

تُؤكّد هذه العوامل التي يذكُرها لورانس لوكهارت حقائقَ وتتجاوز أخرى، فالحافز الديني لم يكن الوحيد وراء تحرُّك الأوروبيين الذين كانوا غارقين في الدعوات «الصليبية» التي كانت العوامل/الأهداف الاقتصادية تشغل حيّزًا كبيرًا منها. ويذكر لوكهارت أنّ العمل العسكري المنشود لم يكن موجّهًا ضدّ العثمانيين في مطلع القرن الرابع عشر، بل كان المماليك هم الخصم الأساسي للفرنجة[٣٨]، فهُم الذين هزموا الفرنجة وأسروا قائدهم في أثناء هجومهم على دمياط، وهم الذين تصدّوا للمغول وأحفادهم التيموريين وهزموهم في عين جالوت ومرج الصفر على التوالي. وفي أثر حملات تيمور التي طاولت الدولة العثمانية والمماليك على السواء، برزت مستجداتٌ جديدة تمثّلت بتوحيد البلاد قسرًا في حياته، وتشرذُمها مجددًا بعد وفاته، وتصارُع أبنائه على السلطة من بعده، ما ساعد في بروز الحكام الذين قُهروا أمامه مجددًا، من مثل يوسف القرا قيونلو والعثمانيين. وفي حين ثبت الأولون في ديار بكر وأذربيجان، اتجه الأخيرون إلى الغرب، وتحديدًا إلى أراضي الإمبراطورية البيزنطية، حيث سقطت القسطنطينية عاصمتُها في عام ١٤٥٣ واتخذها العثمانيون عاصمة لهم، وانحسرت حملات الفرنج العسكرية، ليتكثّف العمل في مجال آخر، هو التبشير والبِعثات والرحلات. أخذ المُبشّرون والرحّالة يرتادون بلاد المسلمين وبلاطات حكامهم، بالتساوق مع الحملات التي قادها الإسبان والبرتغاليون المُنتشين بانتصاراتهم على أواخر المسلمين في الأندلس، إذ أخذوا

---

(٣٧) Laurence Lockhart, «European Contacts with Persia, 1350-1736,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, pp. 373-375.

(٣٨) هايد، ج ٢، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٥.

يهاجمون البلاد الإسلامية في شمال أفريقيا وسواحل المحيط الهندي.

إذًا، برزت في البلاد الإسلامية قوًى جديدة تمثّلت بالتيموريين، والقرا قيونلو، والآق قيونلو، ثم الصفويين في بلاد فارس، والمماليك في مصر وبلاد الشام، والعثمانيين في الأناضول وشبه جزيرة تراقيا، والتيموريين والمغول في الهند، بالإضافة إلى الأشراف العلَويين في المغرب. أما على الصعيد الأوروبي، فكانت إسبانيا[٣٩]والبرتغال، والدويلات الإيطالية، ولا سيما جنوى والبندقية وروما ـ مركز البابوية ـ وروسيا وهولندا ثم بريطانيا وفرنسا. هذان العالَمان المُتجاوران بالمُلوكِ المسيحيين في أوروبا، والحُكام المسلمين في شمال أفريقيا وغرب آسيا وأواسطها، كانا على تَماسٍّ جغرافي وفي تنافُس سياسي وعقائدي/ أيديولوجي واقتصادي. في غمرة ذلك، كان لا بد من قيام تكتلات وتحالفات من أجل تحقيق الانتصارات، أو البروز والثبات في مجمل الميادين المذكورة.

في النصف الأخير من القرن الخامس عشر، كان البنادقة أسياد التجارة بين أوروبا وبلاد فارس، وحاولوا في عام ١٤٧٢ إقامة حِلف مع أوزون حسن ضدّ الأتراك، وتقاطعت هذه الرغبة مع تطلعات أوزون حسن نفسه الذي قام بمحاولات عدة لخنق العثمانيين، وأرسل أكثر من بِعثة في سبيل تحقيق ذلك، لكنّ محاولاته باءت بالفشل. وكان العامل الاقتصادي والسيطرة العثمانية على الطرق التجارية من العوامل التي حرّكت الآق قيونلو ودفعتهم إلى الاتجاه نحو الأوروبيين المُتطلّعين للقضاء على القوة العثمانية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي[٤٠]. وبعد قيام الدولة الصفوية على معظم المناطق التي شغلها الآق قيونلو، ومع احتداد الصراع العثماني ـ الصفوي على الصعد السياسية والعسكرية والأيديولوجية والاقتصادية، ومع احتدام التنافس السياسي ـ الاقتصادي بين العثمانيين والأوروبيين، من البرتغاليين والجنَويين والبنادقة، أخذت العلاقات الأوروبية الصفوية تكتسب أهمية خاصة، ولا

---

(٣٩) اتّحدت إسبانيا والبرتغال عام ١٥٨٠، وكانت الزعامة لإسبانيا، ثم انفصلتا عام ١٦٤٠. انظر: Lockhart, pp. 388-389.

(٤٠) هايد، ج ٣، ص ١٨٧ ـ ١٨٨، و Ronald Ferrier, «Trade from the Mid of the Fourteenth Century to the End of the Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 417.

سيما في التعاطي المملوكي والعثماني مع الصفويين والأوروبيين.

تتحدث المصادر عن اتصالات أوروبية صفوية مبكرة تعود إلى مطلع عهد الدولة الصفوية، إذ يذكر علوش أنه كانت هناك اتصالات بين الصفويين والأوروبيين في كانون الأول/ديسمبر ١٥٠١، ويبدو أنّ هذه الاتصالات كانت تحصل برًّا عبر حلب، أي عبر المناطق الخاضعة للمماليك. وأقلقت العثمانيين والمماليك على حدٍّ سواء، ما دفع المماليك عام ٩١٦/ ١٥١٠ إلى اعتقال مبعوثين «من الفرنج، قيل: معهم مكاتبات مخبأة في عكاكيزهم من الفرنج إلى إسماعيل»، المقصود الشاه إسماعيل[٤١]. كما اتصل الشاه إسماعيل بفرسان القدّيس يوحنا في رودس، وفاوضهم من أجل تسلُّم ابن عمّ السلطان سليم الذي كان رهينة لديهم، لكنهم رفضوا ذلك. وجرى الاتصال كذلك بلاديسلاس الثاني (لدويك الثاني) (Ladislas II) (١٤٩٠ ـ ١٥١٦) ملك هنغاريا وبوهيميا، الذي أرسل مبعوثًا هو الكاهن الماروني الأخ بطرس من جبل لبنان إلى بلاد فارس. واتصل الشاه بالإمبراطور شارل الخامس إمبراطور الهابسبورغ[٤٢]، كما أنّ خطط البابوية تضمّنت دورًا للصفويين.

كانت الاتصالات بين الصفويين والدُويلات الإيطالية هي الأسبق؛ نظرًا إلى وجود البنادقة والجَنَويّين التجاري منذ العهود البيزنطية، الذي لم يعمل العثمانيون على الحَدّ منه، بل عملوا على تثبيت الوضع القائم[٤٣]. ويبدو أنّ

---

(٤١) محمد بن عليبن طولون، **مفاكهة الخلّان في حوادث الزمان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص٢٧٧.

(٤٢) نصر الله فلسفى، **زندكانى شاه عباس أول [حياة الشاه عباس الأول]**، ٥ ج، ط ٦(تهران: انتشارات علمى، ١٩٩٦)، ج ١، ص ١٩٣٠، و Karl Lanz, *Correspondenz des Kaisers Karl V*, p. 52 in: Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid conflict (906-962/1500-1555)*, Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 91 (Berlin: K. Schwarz, 1983), pp. 129-130.

(٤٣) طالب الجَنَويون السلطان محمد الفاتح بامتيازات تجارية، وذلك بعد تهنئته بفتح القسطنطينية، فوافق مقابل جِزية سنوية قدرُها ثلاثة آلاف قطعة ذهبية، كما كان لهم مركز ممتاز على البحر الأسود منذ صُلح «نمفيوم» (Nymphaeum) في ١٣ آذار/ مارس عام ١٢٦١ مع الإمبراطور البيزنطي ميخائيل الثامن بلوغس (١٢٥٩ ـ ١٢٨٢). وكانت البندقية متخصصة بالتجارة مع المماليك، كما حصلت جمهورية «سان مارك» ـ وهي «جمهورية صغيرة مستقلة ٦١ كلم٢» تقع ضمن أراضي شبه الجزيرة الإيطالية في وسطها الشمالي قرب البحر الأدرياتيكي» ـ على اتفاق تجاري مع السلطان محمد الثاني، وذلك في ١٨ نيسان/ أبريل عام ١٤٥٤. عن: Allouche, pp. 23-24.

محور الاتصال بين البنادقة والصفويين كان الوقوف ضد المماليك. ويذكر ابن طولون وابن إياس خطة صفوية ـ بندقية لمهاجمة المماليك، انكشفت خيوطها لدى المماليك في عام ٩١٦/ ١٥١٠، وخلاصة هذه الخطة التي وضعها الطرفان ـ بحسبما يذكر الحمداني ـ تقضي بتعاون الصفويين الذين سيطروا على العراق مع البنادقة، بحيث يشن الأخيرون هجومًا من البحر، ويُهاجم الأولون المماليك برًّا من ناحية العراق[٤٤]. وفي برّ الأناضول كان العثمانيون هم هدف الاتصالات الصفوية ـ الأوروبية، إذ حاول الشاه إسماعيل الضغط على بايزيد، عبر اتصاله بفرسان القدّيس يوحنا في رودس في عام ٩١٢/ ٣ ١٥٠٦ بهدف تسليم مراد بن جم ليستخدمه سلاحًا ضدّ السلطان[٤٥]. وبعد معركة چالديران، تجدّدت الاتصالات الصفوية ـ الأوروبية، حيث بعث إسماعيل برسالة إلى كاريتو (Carreto)، حاكم رودس في عام ٩٢١/ ١٥١٥، طالبًا منه فيها التعاون لِشنّ هجوم مشترك ضدّ العثمانيين، ومُجدِّدًا مطالبته بتسلُّم مراد بن جم، لكن على الرغم من إلحاح الشاه، رفض حاكم رودس طلبه[٤٦]. والجدير ذِكرُه في هذا السياق أنّ هذه الاتصالات لم تُترجَم إلى أي عمل مهم على الصعيدين السياسي والعسكري.

لم يقتصر الدور الأوروبي على الدويلات الإيطالية، بل كان للبرتغاليين حضورهم ونشاطاتهم في الصراعات الصفوية ـ العثمانية ـ المملوكية. ففي مطلع القرن السادس عشر كان البرتغاليون والإسبان مدفوعين بانتصاراتهم على آخر المسلمين في الأندلس لمهاجمة البلاد الإسلامية، وشجّعهم على ذلك دوران بحّارتهم حول أفريقيا ووصولهم إلى المحيط الهندي.

في عام ١٥٠٧/٩١٣ وصل الأسطول البرتغالي بإمرة القائد ألفونسو

---

(٤٤) أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، حققها وكتب لها المقدمة محمد مصطفى (فيسبادن: فرانز شتاينر، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٩١.

(٤٥) عبد الرحيم بن عبد الرحمن العباسي، **منح رب البرية في فتح رودس الأبية**، دراسة وتحقيق فيصل عبد الله الكندري، حوليات كلية الآداب؛ الحولية ١٨، الرسالة ١٢٢ (الكويت: جامعة الكويت ١٩٩٧، ـ ١٩٩٨)، ص ٤٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

البوكيرك[٤٧] إلى مضيق هرمز، وسيطر عليها وأخضع مِلكها سيفَ الدين ابن الاثنتي عشرة سنة الذي كان تحت وصاية وزيره خواجه عطار، ووافق على أن يكون تابعًا لملك البرتغال، وأن يؤدي إليه إتاوةً سنوية. اصطدم البوكيرك بموظّف الشاه إسماعيل الذي قدِم لجمع الضريبة السنوية المعتاده، حيث أعطاه قذائف مدفعية وقنابل وبنادق، وأمره أن يخبر الشاه «أنّ هذا هو الصنف من الأموال الذي أمر ملك البرتغال ضُباطه بدفعه ضريبة عن الممالك الخاضعة لهم»[٤٨]. لكنه عاد وأرسل بعض الهدايا القيّمة، وفي عام ١٥١٣ أرسل مبعوثًا إلى الشاه هو ميكال فريرا (Miguel Ferreira) مع هدايا مناسبة ورسالة صِيغت بأسلوب لائق.

تعرّض الوجود البرتغالي لثورة في عام ١٥٠٨ ترك في أثرها البوكيرك الجزيرة، ليعود إليها ويحتلّها مجدّدًا في عام ١٥١٥. قَبِل الشاه إسماعيل بالأمر الواقع، ووُقّعت اتفاقيةٌ بين البرتغاليين والصفويين قَبِلَ فيها الأخيرون بتبعية ملك هرمز للبرتغال، مقابل مساعدة البرتغاليون الفرس في استعادة جُزر البحرين من أسرة الجابريين العرب. منذ ذلك الحين، ولأكثر من قرنٍ، تملّك البرتغاليون مركزًا استراتيجيًّا مهمًّا في مدخل الخليج. وبعد سنوات عدة، سيطروا على البحرين، وطردوا حاكمها العربي، وبدلًا من تسليمها للصفويين بحسب الاتفاقية، تملّكوها ثمانين سنة. وكان تبادُلٌ للبِعثات بين البرتغاليين والصفويين، ففي أيلول/ سبتمبر ١٥٢٣ ترأّس بلتسار بسوا (Balthasar Pessoa) بِعثة مهمة إلى البلاط الصفوي، استقبلها الشاه إسماعيل بحفاوة كبيرة. وخلال حُكم الشاه إسماعيل، بُذلتْ مُحاولات مِنه ومن شارل الخامس ملك إسبانيا، ولدويك الثاني ملك المجر، لتأسيس حِلفٍ ضِدّ العثمانيين. ولهذا الشأن أرسل الملك لدويك الراهب الماروني بطرس إلى بلاط الشاه الصفوي، كما أرسل الملك شارل مبعوثًا للغرض نفسه. ويذكُر لوكهارت أن جوابات الشاه على رسائل المبعوثين لم تُحفظ، لكنْ في أواخر صيف عام ١٥٢٣ أرسل الشاه رسالةً مكتوبة باللاتينية إلى شارل الخامس،

---

(٤٧) Roger M. Savory, «Economic and commercial history; trade relations with Europe,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8 (1995), p. 772.

(٤٨) Lockhart, p. 380.

أبدى فيها دهشته من القوى المسيحية التي تتقاتل في ما بينها بدلًا من أن تتّحد لسحق الأتراك، وحثّ فيها شارل الخامس على تحريك قُواته لمهاجمة العدوّ المشترك (الأتراك). وهو ما أورده باولو جيوفيو (Paolo Giovio) في الجزء الثاني من كتابه *Historiasui Temporis* **(تاريخ عصره)** المطبوع في باريس عام ١٥٦٠، حيث أورد أن القوى المسيحية فشلت في سحق الأتراك بسبب صراعاتها وخلافاتها الدائرة في ما بينها، ولم يَنفِ احتمال قيامها بذلك[٤٩].

هنا لا بدّ من الإشارة في ما خصّ هذه الرسالة المزعومة التي كتبت باللاتينية ونُسبت إلى الشاه، إلى أنّ هذه اللغة هي لغة النخبة الأوروبية التي لا يتقنها الشاه بالتأكيد، لذا يمكن القول إن هذه الرسالة هي من إنشاء أحد المبعوثين الإسبان أو البرتغاليين أو المَجَريّين، ونُسبت إلى الشاه. ويعزّز هذا الرأي تكرارُ وجهة النظر التي تضمّنتها الرسالة في أدبيات تلك المرحلة (كتاب باولو المذكور). والجدير بالذكر في هذا السياق أن الرسالة المذكورة لم تصل إلى شارل الخامس إلّا بعد وفاة الشاه إسماعيل، يضاف إلى ذلك أنّ أخبار وفاة إسماعيل وتسلُّم الشاه طهماسب الحُكم مكان أبيه لم تصل الإمبراطور إلا في شباط/ فبراير ١٥٢٩[٥٠]. هذه الدلائل تشير إما إلى عدم وجود هذه الرسائل أصلًا، من ثَم فإن ما ورد فيها يندرج في إطار الانطباعات الشخصية فحسب، أو أنها من التقارير التي رفعها المبعوثون وأعضاء البعثات المُرافقون لهم، ويبدو ذلك من خلال غياب المتابعة وتأخُّر وصول أنباء مهمة، مثل خبر وفاة شاه وحُلول آخر مكانه، لمدّة خمس سنوات تقريبًا؛ ما يضفي شيئًا من الهامشية على هذه الاتصالات، وأنها لا جدوى لها من الناحية العملانية، وعلى كل الأحوال، كانت النتيجة عدم ترجمة هذه التحركات إلى حملات عسكرية مشتركة ضدّ العثمانيين.

في مطلع النصف الثاني من القرن السادس عشر، دخل الإنكليز ميدان التنافس الأوروبي بغية الوصول إلى أسواق وسط آسيا والهند؛ إذ أبحرت في عام ١٥٥٣ سفينة بإمرة ريتشارد تشنسلر (R. Chanceller) من إنكلترا إلى

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٠ ـ ٣٨٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

شمال النرويج ثم البحر الأبيض، وتوقفت في أركنجيل، واتجه تشنسلر جنوبًا إلى موسكو، حيث استقبله الدوق العظيم إيفان الرهيب بحفاوة، ومنحه بعض الامتيازات التجارية. ووضعت هذه الرحلة أساسًا لمشروع الوصول إلى أسواق آسيا، ومن ضمنها بلاد فارس عبر روسيا، ولهذه الغاية أنشئت «الشركة المسكوبية» التي غيّرت اسمها إلى «الشركة الروسية» في عام ١٥٥٥. وبعد سنتين، انطلق أنطوني جنكنسون والأخوان ريتشارد وروبرت جونسون من إنكلترا، وعبروا روسيا إلى إستراخان، وأبحروا نزولًا إلى الفولغا، فبحر قزوين. كانت هذه مغامرة رائدة، أوصلت أفرادها إلى بخارى، حيث أمضَوا فصل الشتاء، وكانوا أول التُجّار الإنكليز الذين تطأ أقدامهم أواسط آسيا، ثم عاد الجميع من الطريق التي سلكوها.

في عام ١٥٦١ انطلق جنكنسون ومعاونوه ثانيةً إلى بلاد فارس، حيث قرّرت الشركة أن تشمل عملياتُها هذه البلاد، وحمل جنكنسون معه رسالتين من الملكة إليزابيت، **الأُولى** إلى «الدوق العظيم» إيفان، **والثانية** إلى «الصوفي العظيم» طهماسب. استقبل الشاه في ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر١٥٦٢ جنكنسون في عاصمته قزوين استقبالًا لائقًا، إلى أنْ علِم أنه مسيحي، فأمره بفظاظة بمغادرة المكان[٥١]. يذكر جنكنسون أن رسالة الملكة تتضمّن الطلب بأنْ تسُود علاقاتهم «المعاملة الودودة، وحرّية المرور لتُجّارنا ومُواطنينا، للمرور أو المتاجرة مع ممالكه، لتصدير ما عندنا واستيراد ما عندكم، وذلك لمصلحة المملكتين وغِنى رعاياهما». سار كل شيء على ما يرام إلى أنْ اكتشف الشاه أنّ جنكنسون مسيحي، فقال له: «أنتم المشركون، لا حاجة لنا إلى مصادقة المشركين!»، وطرد جنكسون من مجلسه، ولاحظ الأول أنّ هناك خادمًا يتبعُه يحمل وعاءً من الرمل يرشّ منه «على الطريق التي سِرتُ عليها إلى ذلك القصر»، كما يذكر جنكنسون[٥٢]. ولكن على الرغم من هذه المعاملة

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣؛ پارسادوست، ص ٧٤٧ ـ ٧٤٩، و Savory, Iran under safavids, p. 111.

(٥٢) Anthony Jenkinson [et al.], *Early Voyages and Travels to Russia and Persia,* with some Account of the First Intercourse of the English with Russia and Central Asia by Way of the Caspian Sea; ed. by E. Delmar Morgan and C. H. Coote, 2 vols., Works Issued by the Hakluyt Society; 1st ser., no. 72-73 (New York: Burt Franklin, 1886), vol. 1, p. 147.

القاسية، حمّله الشاه الهدايا عند مغادرته بلاد فارس إلى إنكلترا، كما منح عبد الله خان الأستاجلو حاكم شيروان، الشركة المسكوبية ـ الإنكليزية امتيازًا تجاريًّا مهمًّا[٥٣]. وبعد رحلة جنكنسون هذه، انطلقت عمليات استكشافية عدة من إنكلترا إلى بلاد فارس عبر الطريق الروسية، كما زار كثير من تُجّار الشركة المسكوبية عددًا من المدن الفارسية، وتوغّلوا حتى كاشان.

يبدو أنّ الاتصالات الإنكليزية ـ الصفوية اتسمت في إطارها العام بالطابع الاقتصادي التجاري، وكان الهدف الأول منها وصول البضائع الإنكليزية إلى أواسط آسيا، وحمل منتجات آسيا وبلاد فارس إلى إنكلترا مباشرة، عبر الأراضي الروسية، ومنها إلى البحر الأبيض في الشمال، ومنه إلى إنكلترا، علاوة على حُرية مرور التجار والمواطنين الإنكليز. إلا أن الطاعون وهجمات اللصوص التتار على الفولغا، وغيرها من العوائق والمشاكل المتنوعة التي أدّت إلى خسائرَ في الأرواح وسلب البضائع، ساهمت في الاستغناء عن هذه الطريق في عام ١٥٨١[٥٤]، واختار الإنكليز الاتجاه نحو المسلك الذي ارتاده البرتغاليون من قبل. في العام نفسه الذي اتُخذ فيه قرار الاستغناء عن الطريق الشمالية (١٥٨١)، وصل التاجر الإنكليز جون نيوبري (John Newberie) إلى هرمز، وكان أول إنكليزي يصل برًّا إلى الخليج، وعند عودته اتّصل بتجّار آخرين مثل إدوارد أوسبورن (Edward Osborne)، الذي أصبح في عام ١٥٨١ أول حاكِم لشركة المشرق (Levant Company) التي كانت قد حصلت للتوّ على البراءة الملكية التي منحتها احتكار التجارة مع تركيا لسبع سنوات. قرّر تُجّار شركة المشرق توسيع عملياتهم، لتشمل إيران والهند، وأخذوا ينافسون كُلًّا من البرتغاليين والبنادقة، حيث عمد الأخيرون إلى الوشاية عام ١٥٨٣ بنيوبري وبمجموعة من التجار للسلطات البرتغالية في هرمز واتهامهم بأنهم جواسيسُ وكَفَرة، حيث اعتُقلوا وأُرسلوا إلى جاوا للمحاكمة، ولم يُطلَق سراحُهم إلّا بعد توسُّط راهبٍ يسوعي إنكليزي وإثنين هولنديَّين[٥٥]. بعد

---

(٥٣) Savory, Ibid., p. 112.

(٥٤) Lockhart, p. 384.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥، و Savory, Ibid., pp. 112-113.

ذلك توالت البِعثات الإنكليزية، وكان أشهرها بِعثة أنطوني شرلي في عهد الشاه عباس الأول الكبير(٥٦).

كان للروس أيضًا دورُهم في هذه الاتصالات، ففي عهد القيصر إيفان الرهيب جرى اتصال بينه وبين الشاه طهماسب من أجل القيام بعمل عسكري مشترك ضد العثمانيين، حيث أرسل القيصر في عام ١٥٦٩ مبعوثًا يُدعَى دولمت كربيفشسك (Dolmet Karpivicz) إلى الشاه، حامِلًا معه ثلاثين مِدفعًا من مختلف الأحجام، و٤ آلاف بندقية هديةً، ومصطحبًا معه خمسمئةٍ من الرُماة الماهرين لتعليم جنود الشاه الرماية. ويبدو أنّ هذه الهدية كانت عبارة عن نموذج دِعائي تجاري؛ لأن القيصر كان مستعدًّا لبيع الشاه كُلّ الأسلحة التي يحصل عليها من البلاد الجرمانية في حال موافقة الشاه على هذه المدافع. وافق الشاه طهماسب على طروحات القيصر، لكن هذه المحاولة ذهبت مثل سابقاتها الأوروبية من دون الوصول إلى عمل جِدّي مُنسّق(٥٧).

بعد انتصار الأساطيل الأوروبية (الإسبانية والإيطالية...) في ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٥٧١ على الأسطول العثماني غرب ليبانتو، كتب البابا بيوس الخامس إلى الشاه طهماسب يحُثّه على مهاجمة الأتراك، ليشارك في ثمار النصر. لكن الشاه ـ كما يُستفاد من تقارير فنسنتو داليساندري (Vincentio d'Allesandri) الذي زار بلاد فارس في ذلك العام ـ كان مُلازمًا لقصره منذ إحدى عشرة سنة، ومنهمكًا في جمع المال، ومنصرفًا إلى شؤون الحريم وليس عنده ميل للحرب(٥٨).

في هذا السياق لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الاتصالات الأوروبية لم تكن مقتصرة على الصفويين فحسب، بل إننا نرى العثمانيين منذ عهد السلطان محمد الفاتح يمنحون الجنَويين حُرية الإقامة والمُتاجرة. يُذكر أنّ السلطان سليمان القانوني في أثناء مهاجمته بلاد فارس عام ١٥٤٧، كان يصحبه في هذه الحملة السفير الفرنسي في البلاط العثماني جبرائيل البتزي، بارون

(٥٦) Lockhart, pp. 386-387.

(٥٧) Savory, Ibid., p.112.

(٥٨) Lockhart, p. 384.

سينيوريه أرمون الفالابرجيه، وبصحبته اثنان من أمناء سرّه، هما جاكي غازيت وجان شسنو، وفي أثناء حصار قلعة وان، دكّت المدفعية العثمانية القلعة لكنْ بلا جدوى، وبناءً على اقتراح ده آرمون نقل العثمانيون مدفعيتهم إلى الجانب الآخر من القلعة، وأجبروا حاميتها على الاستسلام(٥٩). تدل هذه الواقعة بوضوح على الوجود الأوروبي الفاعل في الصفوف العثمانية، ولا سيما على المستوى العسكري المُتمثّل بتقديم الاستشارة الفنّية الميدانية الفرنسية في هذه المعركة.

عمومًا، كانت الاتصالات الصفوية ـ الأوروبية محكومةً بالعوامل العسكرية ـ السياسية ـ الاقتصادية. وفيما مثّل الإنكليز الجانب الاقتصادي البحت منها الذي سيثمر في القرن السابع عشر، تداخلت تلك العوامل في اتصالات الأطراف الأوروبية الأخرى ـ البرتغالية والإسبانية والإيطالية (جنوى والبندقية) والبابوية والمَجَرية والروسية ـ وتحرُّكاتها. غير أنّ هذه الاتصالات لم تؤدِّ في تلك الفترة إلى نتائجَ ملموسةٍ على الصعيدين السياسي والعسكري. لكنها أثمرت ـ كما يقول لوكهارت ـ عددًا من الكتب تناول فيها مُؤلِّفُوها تاريـخ بـلاد فارس، فظهرت كُتب عن الحروب التركية ـ الفارسية لمؤلّفين من مثل جوفاني توماسو مينادوي (G. T. Minadoi) الذي ألّف كتابًا بعنوان *Historia della Guerra Fra Turchi et Persiani* **(تاريخ الحرب بين الأتراك والفُرس)** نُشر في روما عام ١٥٨٧. كما كتَب بتروس بيزاروس (P. Bizarus) مُؤلَّفًا بعنوان *Historia Rerum Persicarum* **(تاريخ بلاد فارس)** نُشر عام ١٥٨٣ في أنتورب (Antwerp) ـ بلجيكا. وجمَع البندقي الإيطالي ألكدو دجيوفاني بتيستا راموسيو مادّةً قيّمة تتعلّق بالسفر والاكتشافات طُبعت أول مرة في ثلاثة أجزاء في البندقية بين عامَي ١٥٥٠ و١٥٦٣ تحت عنوان *Delli Navigationi et Viaggi Raccolte da M. Gio Battista Ramusio*. وطبع ريتشارد هلكوت (R. Hakluyt) النظير الإنكليزي لراموسيو، كتاب *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation* عام ١٥٩٨، علاوة على تقرير رالف فيتش عن رحلاته(٦٠).

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

نخلص بإيجاز إلى أن العلاقات الأوروبية ـ الصفوية كانت قائمة، لكنّ ثمارها الاقتصادية السياسية ـ العسكرية لم تكن على جانب كبير من الأهمية مثل تلك التي كانت على الصعيد العثماني ـ الأوروبي، والتي شهدت وضع اتفاقيةٍ فرنسية ـ عثمانية كانت الأساس لما سُمّي «الامتيازات الأجنبية». أمّا في العهود اللاحقة، ولا سيما في عهد الشاه عباس الأول، فإنّ العلاقات الصفوية ـ الأوروبية ستشهد نُموًّا مطّردًا في مختلف الميادين.

الفصل الخامس

الدولة الصفوية: التنظيم الإداري

تُعَد الدولة الصفوية ثمرة جهود مشايخ الطريقة الصفوية الصوفية، ولا سيما منذ عهد جُنيد الذي أظهر المشروع السياسي للحركة مع النشاطات العسكرية المُتمثّلة بحملات الغزو ضدّ بلاد جورجيا والشركس. حيث تحوّل الصفويون إلى حركةٍ عسكرية جهادية أخذت تُثير مخاوف الحُكام المحلّيين الآق قيونلو والشيروان شاهيين. وهذه «الدولة» التي أسّسها الصفويون لا تعني بالضرورة الدولة بالمفهوم الحديث، حيث الحدودُ الثابتة، واللغة الرسمية السائدة، وإرادة العيش المشترك، والنظام السياسي، أو بشكل مختصر: الإقليم، والسكان والحكومة. لكن لفظ «دولة» كان يُستخدم بموازاة «الممالك المحروسة»، كما يقول ولاديمير مينورسكي[١]، أو «مملكة إيران»، كما ورد في وصف عهد الشاه سليمان (١٠٧٧ ـ ١١٠٥/ ١٦٦٦ ـ ١٦٩٤)، أو تعابير «ملك إيران»[٢]، و«ممالك إيران»[٣]، و«عرش ملوك إيران»[٤] و«سلطنة إيران»[٥] عندما يشير إسكندر بيك منشى إلى عهد الشاه إسماعيل وابنه طهماسب الأول. لذا يمكننا القول مع سافوري إن الدولة هنا تشير إلى «الحكومة» أو «السلطة»[٦].

---

(١) **سازمان اداری حکومت صفوی، با تعليقات مينورسكيبر تذكرة الملوك [التنظيم الإداري للحكومة الصفوية مع تعليقات مينورسكي على تذكرة الملوك]**، ترجمة مسعود رجب نيا، ط ٢ (تهران: مؤسسة انتشارات اميركبير، ١٩٨٩)، ص ٣٩.

(٢) إسكندر بيك منشي، **تاريخ عالم آراى عباسى [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**، تصحيح محمد إسماعيل رضواني، ٣ ج (تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨)، ج١، ص ٧٧؛ ١٥٩؛ ٢٠٣؛ ٢٤٤؛ ٣٥٥ و٣٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤؛ ٧٠؛ ٢٠٣ و٤٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٦ و٣٢٥.

(٦) Roger M. Savory, «The Safavid Administrative System,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, p. 352.

كيف تركزت هذه الحكومة؟ وما الأسس التي اعتمدها حُكام الصفويين لإقامة سلطتهم وتدعيمها؟

اعتمد الصفويون على شبكة من الأتباع مُنتشرة في أماكنَ مختلفةٍ من بلاد الشام والأناضول، فضلًا عن بلاد فارس. كان الشيخ، وهو المرشد الكامل، رأس هذا التنظيم، يُعاونه خليفة الخلفاء والخلفاء في الاتصال بالأتباع واستنفارهم عند الحاجة. واستطاع الشاه إسماعيل بواسطة هذا التنظيم كسب معاركه الأُولى ضدّ الآق قيونلو، وبفضل القُوى العسكرية المُؤدلَجة للحركة المتمثّلة بالقزلباش، استطاع الشاه الدخول إلى تبريز، حيث تُوِّج في عام ٩٠٧/١٥٠١، وتمكّن كذلك من بسط سيطرته على كامل بلاد فارس، ولتشغل دولته مركز القلب بين الإمبراطوريات الإسلامية المُتمثّلة بالعثمانيين والمماليك في الغرب، والأوزبك والتيموريين المغول في الشرق.

في العقد الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي، كانت البلاد الخاضعة للآق قيونلو تتخبط في الفوضى نتيجة الصراع بين أمراء البلاد الطامعين بالتفرد بالسلطة. وفي ذلك الحين أخذت الحركة الصفوية بالانتشار وتنظيم صفوفها، وعلى الرغم من مقتل ثلاثة من قادتها على التوالي، جُنيد وحيدر وعلي، استمرت بالنمو والنشاط. واحتضن قادةُ القزلباش السبعة الذين مثّلوا «أهل الاختصاص» الشيخ/الرئيس الجديد للحركة إسماعيل، وساعدوه في التخطيط والتحضير للمعركة الفاصلة ضدّ الآق قيونلو فيشرور، وأعلنوا قيام الدولة وعلى رأسها الشاه إسماعيل.

قامت الدولة الصفوية مستفيدةً من الأوضاع السائدة، ومن العِبر التي استخلصها قادة الحركة وأهل الاختصاص معًا. فمن الدعوة المتنامية والمرتكزة على أسس صوفيةٍ تتلخص بالطاعة المُطلقة للمرشد الكامل، علاوة على بعض التعاليم الدينية، أخذت تدنو من المفاهيم الشيعية بوضوح، مُستفيدةً من مسألة التمهيد لظهور الإمام المهدي، التي روّج لها كثير من المتصوفة في تلك الفترة، ومنها طريقة النعمة اللهية، التي تنبّأ شيخها نعمة الله بخروج أحد المُمهِّدين للإمام المهدي، مستعينًا بحساب

الجُمّل، واستغلّ أتباع الصفويين هذه المقولة ليشيروا إلى أنّ الشيخ أشار إلى خروج إسماعيل[٧]، كما وُظّفت هذه المقولة في مُقارعة خصوم الصفويين. واستندت هذه الدعوة إلى قوة عسكرية (القزلباش) استطاعت حمايتها، وساهمت مساهمة فاعلة في انتصارها وإنشاء دولتها.

انتظم القزلباش ضمن مجموعات قبَلية، كان أكبرها الأستاجلو، والروملو، والشاملو، والتكلو، والأفشار والقاجار[٨]، فضلًا عن ذي القدر. شكّلت هذه القبائل السبع القوة العسكرية للدعوة/ الدولة الصفوية، وتقلّد قادتُها مناصبَ دينيةً وعسكرية وسياسية، فمنها كان أهل الاختصاص، ولا سيما الرجال السبعة الذين أحاطوا بإسماعيل وتكفّلوا بحمايته في أثناء تخفّيه عن أعين الآق قيونلو، والرجال السبعة كما تذكرهم المصادر هم: حسين بك لالا شاملو، وإبدال بك دِدِه، وخليفة الخلفاء خادم بك، وقرا بيري قاجار، ورستم بك قرمانلو، وبيرم بك قرمانلو والياس بك إيغور أغلي[٩].

يبدو أن هذه المجموعة كانت خلاصة التنظيم الذي كان سائدًا قبل وصول إسماعيل إلى مشيخة الطريقة، إذ كانت الخلايا الصوفية تنتظم تحت قيادة رئيس يُسمى «الخليفة»، وفي بعض الحالات كان هناك رابط يسمى «بيره» (Pira)، على رأس هذا التنظيم العام كان خليفة الخلفاء الذي شغل

---

(٧) يذكر المؤرخون أنّ نعمة الله تنبأ بظهور نائب الإمام المهدي، ذاكرًا مجموع حروف اسمه بالعدد ٢٣١، ومع أن الرقم ٢٣١ في حساب الجمل يشير إلى اسم نعمة الله ـ وهو المقصود ـ فإن الصفويين عدّوه يشير إلى مجموع إسمعيل هادي (٢١٢+١٩)، ورأوا أن إسماعيل هو المقصود. للمزيد من المعلومات، انظر: كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ٢ ج، ط ٣ مراجعة ومزيدة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٢٢٢.

(٨) حسن بيرنيا وعباس إقبال اشتياني، **تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ٢ ج في ١ (تهران: كتابفروشى خيام، [١٩٨٥])، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص٦٦٣.

(٩) غياث الدين بن همام الدين الحسينى خواند أمير، **تاريخ حبيب السير**، مقدمة جلال الدين همائى وزير نظر محمد دبير سياقى، ٤ ج، ط ٣ (تهران: كتابفروشى خيام، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ٤٤١، ومنشي، ج ١، ص ٤٢.

مركز نائب شيخ الطريقة المرشد الكامل. ويذكر رويمر أنه لم يُعلم بالتحديد متى كان تأسيس هذا التنظيم، لكنه بالتأكيد وُجد قبل تأسيس الدولة حيث كان هناك ذِكر لخليفة الخلفاء منذ عام ١٤٩٩[١٠]. يذكر مؤلّف كتاب **تذكرة الملوك**، ميرزا سميعا، «أنّ الخليفة كان موجودًا منذ عهد الشيخ صفي الدين إسحق الأردبيلي، ومهمتُه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتنفيذ الأوامر الصادرة، وجمع الخلق بالكلمة الطيبة «لا إله إلا الله» عن طريق الاشتغال بالذِكر»[١١]. وأشار ولاديمير مينورسكي إلى هذا المنصب وسمّاه «أمين السر الخاص للشؤون الصوفية»، مُرجِعًا تشكيله إلى أوائل العهد الصفوي، ومُعتبرًا أنه من المناصب التي ورثها الصفويون عن حكام الآق قونيلو، وكان حكرًا على القزلباش.

تصرف خليفة الخلفاء بحرّية كبرى، فعيّن نُوابًا له في القبائل كان يُسمى الواحد منهم «خليفة»، وكان هذا بدوره يُعيّن مُمثّلين عنه يُعرف كلٌّ منهم بـ «بيره»، أدّى خليفة الخلفاء دورًا مهمًّا في الوصل بين المُرشد الكامل/ الشاه والخلايا الصوفية[١٢]. وبفضل أصحاب منصب خليفة الخلفاء ومُمثّليهم (الخلفاء والبيرا) استطاع الصفويون حشد أتباعهم وتنظيمهم.

قُسّمت المناصب في الدولة الإسلامية بين نوعين: «أرباب السيف» و«أرباب القلم»، أو بتعبير أيامنا: مناصب عسكرية، ومراكز إدارية مدنية، وغالبًا ما كان التمييز صعبًا بين هذه المناصب. ينسحب هذا التقسيم كذلك على المناصب في الدولة الصفوية، حيث احتكر القزلباش المناصب العسكرية، واستأثروا أيضًا بالمناصب السياسية المهمة، وتركوا المراكز التي تليها لأبناء بلاد فارس الذين كانوا ينعتونهم بـ «التاجيك»[١٣].

---

(١٠) H. R. Roemer, «The Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 334.

(١١) ميرزا سميعا، **تذكرة الملوك**، تحقيق محمود دبير سياقى، ط ٢ (تهران: جايخانة سبهر، ١٩٨٩)، ص ١٨.

(١٢) **سازمان اداری حکومت صفوی**، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(١٣) التاجيك: لفظة غير تركية، تُطلق احتقارًا من قِبل الترك على الإيرانيين. انظر: Savory, «The Safavid Administrative System,» pp. 352-353.

أولًا: الإدارة الصفوية

مرّت المؤسسات الإدارية الصفوية بثلاث مراحل مختلفة، يذكرها روجر سافوري، ويحدّد **الأولى** منها بأنها كانت في الفترة المُمتدة ما بين إنشاء الشاه إسماعيل الأول الدولة حتى وصول الشاه عباس الأول إلى سدّة الحكم (٩٠٧/ ١٥٠١ ـ ٩٩٦/ ١٥٨٨)، و**الثانية** اقتصرت على فترة حُكم الشاه عباس الأول (٩٩٦/ ١٥٨٨ ـ ١٠٣٨/ ١٦٢٩)، أما المرحلة **الثالثة** فتبدأ بتولّي الشاه صفي الأول الحكم، وتنتهي بنهاية الأسرة الصفوية (١٠٣٨ ـ ١٦٢٩/ ١١٣٥ ـ ١٧٢٢). اقتبست هذه المؤسسات أشكالها ونُظمها وتسميتها من مصدرين أساسيين: المؤسسات الإدارية التي كانت سائدة في العهود التيمورية والقرا قيونلوية والآق قيونلوية، والتنظيم الصوفي الصفوي[(١٤)].

تربّع الشاه على رأس الهرم السياسي في الدولة، وجمع بذلك بين السلطتين الدينية والسياسية، وعدَّ نفسه مُمثّلًا للإمام الغائب (المهدي)، وانتحل لنفسه ولأسرته نَسَبًا يصل إلى الإمام موسى الكاظم، الإمام السابع في سلسلة أئمة الشيعة الاثني عشرية، لذلك كان على أتباعه ومُريديه بذل كامل الولاء والطاعة له؛ باعتباره «ظِلّ الله في الأرض»، بحسب تعبير كُلٍّ من آن لامبتون وسافوري[(١٥)]. قاد هذا التدبير إلى طغيان شخصية الشاه/ المرشد الكامل على شؤون الدولة، ما يعني مَرْكَزة السلطة وإداراتها حول الشاه وأماكن وجوده، ولا سيما في العاصمة تبريز، ثم قزوين، ومن بعدها أصفهان[(١٦)]. وأدى ذلك إلى قيام «الحكم المطلق»، بحسب تعبير مارشال هودجسون الذي يرى أنّ الشاه كان «في وضعٍ يسمح له بالتصرُّف بأكبر قدرٍ ممكن من الأموال أكثر من أي مالِكٍ أو تاجرٍ»[(١٧)]. في هذا السياق نجد أن

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥١، و Ann K. S. Lambton, «Quis Custodiet Custodes, some Reflections on the Persian Theory of Government,» *Studia Islamica* (Paris), vol. 5 (1956), p. 125.

(١٦) اتخذ الشاه عباس الأول عام ١٠٠٥/١٥٩٦ ـ ١٥٩٧ من أصفهان عاصمةً له. انظر: منشي، ص ٨٣٩.

(١٧) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 3, p. 55.

أهم المناصب الإدارية والعسكرية تمركزت في العاصمة، واستُحدثت في الأقاليم مراكزُ على غرارها.

انقسم مُوظّفو الإدارة الصفوية إثنيًّا إلى فئتين، **الأولى**: القزلباش، وهم من القبائل التركمانية التي شكّلت العمود الفقري للقوّة الصفوية، وشكّلوا الأرستقراطية العسكرية في الدولة أو أرباب السيف. وكان رؤساء هذه القبائل هم الأمراء والحكام العسكريين لمعظم أقاليم الدولة الصفوية في مراحلها الأولى، وشغلوا المناصب الأكثر أهمية، وكان نفوذهم بارزًا في الشأنين السياسي والعسكري، وعُدّ ذلك نوعًا من المكافأة لهم للخدمات التي أسدَوها للدعوة الصفوية. **والثانية** كانت تختلف عِرقيًّا وثقافيًّا عن القزلباش، وهم التاجيك الذين شكّلوا عناصر المجتمع الصفوي من غير القزلباش. واستمرّ هؤلاء في شغل المناصب الإدارية التي تقلّدوها منذ العهود القديمة، ولا سيما في عهد المغول الإيلخانيين، والتيموريين، والقرا قيونلو والآق قيونلو، وكان منهم الوزراء والعديد من الموظفين والمُحاسِبين والكُتّاب وجُباة الضرائب وغيرها من الوظائف ذات الطابع غير العسكري، وشكّلوا ما عُرف بـ «أرباب القلم». ومع هاتين الفئتين، كان هناك العديد من المناصب الدينية، مثل المجتهدين، والصدور، والقضاة، والسادة والخطباء، وكان أغلبية مُتقلّديها من الفُرس، في ما كان القليل منهم من أصول عربية ممن اندمجوا في النسيج الاجتماعي الصفوي، عُدّوا من التاجيك. وكان الصدر رأس هذه المجموعة وصاحب أعلى منصِبٍ فيها في هذه الفترة، وكان في أغلب الأحيان يُختار من المُتحدّرين من أصول فارسية بحسب سافوري[١٨]، لكن مالكولم يحصر مركز الصدر بأشخاص مُتحدّرين من «السادة»، أي من سلالة النبي[١٩].

شكل هذا التوزيع الإثنِيُّ مُعضلةً واجهت الشاه إسماعيل الأول عند ارتقائه على العرش، فحاول التوفيق والتقليل من حِدّة الانقسام بينهما. نظر

---

(١٨) Savory, «The Safavid Administrative System,» pp. 352- 353.

(١٩) John Malcolm, *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitants of that kingdom*, 2 vols. (London: J. Murray, 1815), vol. 1, p. 504.

القزلباش إلى التاجيك ـ ومعناها: إيراني، أو غير تركي ـ نظرةً دُونية، مُعتبرين أنّهم لا يصلُحون إلا للأعمال الحسابية والديوانية، ولا يمكنهم بالتالي تولّي قيادة الجيوش والقيام الأعمال العسكرية، لذلك رأوا أنّ في خضوعهم لإمرة أحد التاجيك في ساحة الحرب هدرًا لكرامتهم. ومن جهة ثانية، اعترف التاجيك بأهلية القزلباش وجدارتهم في إنجاز الأعمال العسكرية والقتالية، في ما رأوا أنّ قُصورهم عن القيام بالأعمال الأخرى داخل الدولة هو نتيجة ذكائهم المحدود. لذلك كان التاجيك يغتاظون في حال تقلُّد القزلباش لمناصبَ إداريةٍ ـ سياسية في الدولة. دفع هذا الاختلاف أو التنافر بينهما مينورسكي إلى تشبيههما بـ «شير وسكر» [السكر واللبن] اللذين لا يمتزجان بسهولة؛ نظرًا إلى الخصوصيات القومية المُتضادّة لكلٍّ منهما[٢٠].

قبل الحديث عن المناصب الرئيسة في الدولة الصفوية، لا بدّ من الإشارة إلى منصب خليفة الخلفاء الذي كان صاحبُه صِلة الوصل بين الشيخ ومُريديه، وتاليًا بين الشاه وأتباعه على المستويات كافة. حاول الشاه إسماعيل الأول التخفيف من أهمية هذا المركز، ففي حين كان «خليفة الخلفاء» يتولّى منصب الوكيل أيضًا، وكان حكرًا على القزلباش، إذ حاول الشاه كسر هذا الطوق بتعيين غير القزلباش في هذا المركز، وذلك للحَدّ من نفوذ خليفة الخلفاء والقزلباش معًا، لكن كل المحاولات التي قام بها فشلت، وظلّ التنظيم الصوفي للقزلباش موجودًا، ولم يندمج كُلّيًا في الإدارة الصفوية، وكان نشطًا في عهد الشاه طهماسب، حيث استقبل مُتصوّفة الصفويين القزلباش القادمين من ديار بكر وآسيا الصغرى، بل كان نشطًا حتى خارج بلاد فارس، إذ تذكُر المصادر أنه في عام ١٦١٩/١٠٢٨ كان هناك بعض المريدين للشاه عباس الأول في مدينة اسطنبول نفسها. وتمسك الشاهات الصفويون بهذا التنظيم إبان المراحل والأحداث العصيبة التي مرّت بها دولتهم، إذ تتحدّث المصادر عن مناوشة في عام ١٥٧٦ بين خليفة الخلفاء حسين قلي روملو والشاه إسماعيل الثاني. وقد عُرفت مُتصوّفة هذه المرحلة باسم «شاهي ـ سفان» (مُحبّي الشاه)، كما أظهر الشاهات احترامًا زائدًا لهذه

---

(٢٠) سازمان ادارى حكومت صفوى، ص٢٤٠.

المؤسسة[٢١]. لكنّ الوضع تبدّل عندما شرَع الشاهات في محاربة خليفة الخلفاء ونفوذه، وذلك عندما أخذوا في استقدام العلماء من خارج بلاد فارس، وتقليدهم مناصبَ مهمةً في المجال الديني. وتدهور هذا المنصب وغيره من المناصب الصوفية القديمة، وفي القرن السابع عشر أصبح التصوف رذيلةً يرفض بعض العلماء نِسبتهم أو نسبة أقربائهم إليها، مثل المجتهد محمد باقر المجلسي (ت١٧٠٠) الذي رفض أن يكون أبوه من الصوفية[٢٢].

يذكر سافوري أنّ المناصب الرئيسة في أوائل عهد الدولة الصفوية كانت: «الوكيل» و«أمير الأمراء» و«القورچي باشي» و«الصدر»، هذه المناصب كانت متداخلة في ما بينها إلى درجة يصعب فيها الفصل بين مركز وآخر، أو تصنيفُه عسكريًّا أو مدنيًّا؛ لأنّ صاحب المنصب كان يقوم في أغلب الأحيان بالمهمّتَين معًا[٢٣]. استمر الوضع كذلك في عهد الشاه طهماسب، أما في القرن الحادي عشر/السابع عشر، فيذكر محمد مفيدي اليزدي أنّ المناصب العليا في الدولة الصفوية توزّعت على أربع فئات: الفئة **الأولى** شملت السلاطين، والأمراء، والصدور، والوزراء، والمُخلصين للبلاط الملكي، والمشتغلين بالشؤون الملكية، وضمّت الفئة **الثانية** السادة، والمشايخ، والعلماء، والمتعلمين (الفضلاء)، ومتقلّدي المناصب الشرعية والمشتغلين بالشؤون الدينية، وتألفت الفئة **الثالثة** من ملاكي الأراضي، والتجار والحِرفيين المهَرة، وتشكلت الفئة **الرابعة** من الحِرفيين، والصناعيين، وأهل البازار (السوق) والعمّال[٢٤].

يبدو هذا التقسيم امتدادًا لما عرَفه المجتمع الفارسي منذ العهود القديمة حتى عصره. ففي كتاب **الأوستا** (كتاب زردشت) يُصنّف الناس في أربع طبقات: طبقة رجال الدين (أثروان)، وطبقة رجال الحرب (راثشتر)،

---

(٢١) Roger M. Savory, «The Office of Khālifat Al-Khulafā under the Safawids,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 85, no. 4 (1965), p. 498.

(٢٢) محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة مالك وهبي (بيروت: دار المحجة البيضاء، ١٩٩٢)، ص٢٤٩.

(٢٣) Roger M. Savory, «Some Notes on the Provincial Administration of the Early Ṣafawid Empire,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, vol. 27, no. 1 (1964), pp. 114-115.

(٢٤) كتاب جامع مفيدي كتب بتاريخ ١٠٨٢/ ١٦٧١، مذكور في: Lambton, pp. 137-138.

وطبقة الزُرّاع (واستريوش وبانت) وطبقة الصُنّاع (هويتى). استمر هذا التقسيم في العهد الساساني، غير أنه حلّ الكُتّاب (ديبهران/ دبيران) في المرتبة الثالثة، في ما كوّن الصُنّاع والزُراع الطبقة الرابعة، كما قُسّمت كل طبقة إلى أقسام عدة: الطبقة **الأولى** ـ طبقة رجال الدين ـ شملت الحُكّام والعُبّاد والزُهّاد والسَدَنة الهربدان[٢٥] (إلهيرجدان) والمراقبين والمعلمين. والطبقة **الثانية** ـ المحاربون ـ تكوّنت من الفرسان والرجالة. أما الطبقة **الثالثة** ـ الكُتّاب ـ فشملت كُتّاب الرسائل والمحاسبات والسير، ويدخل فيهم الأطباء والشعراء والمُنجّمون. في حين كانت الطبقة **الرابعة** تتشكل من الفلاحين والرُعاة والتُجار وسائر أهل الحِرف[٢٦].

عرف المسلمون هذا التقسيم في تلك البلاد، ويبدو ذلك من خلال ما ورد في **عهد أردشير** الذي تناقله المؤرّخون والأدباء المسلمون، حيث تُصنَّف الرعية أربعة أصناف: «الأساورةُ صِنفٌ، والعُبّاد والنُسّاك وسَدَنة النيران صِنف، والكُتّابُ والمُنجّمون والأطباء صنف، والزُرّاع والمُهّان والتُجار صِنف»[٢٧]، كما نجد صدى هذه المقولة لدى نظام الملك، حين يقول: «الملك زينتُه العُمال ـ عُمّال الخَرَاج ـ وكبار الجيش وإنّ لَعلَى رأس كُلّ العُمال والمتصرفين وزيرًا»[٢٨].

ثانيًا: الوكيل

عُرف صاحب هذا المركز بلقب «وكيل نفس نفيس همايون»[٢٩]، ويعكس المفهوم الصوفي الأصيل للوكيل، حيث يُوكِل إليه الشاه السلطتين الزمنية والروحية، ويشغل جزءًا قياديًا في الشؤون السياسية، كما أنه كان

---

(٢٥) هربدان: (فارسية) مفردها «هربد» أو «هيربد»، وهو مُقيم الشعائر في معبد النار.

(٢٦) أرثركريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمه يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢)، ص ٨٦٨٤.

(٢٧) **عهد أردشير**، حققه وقدم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، [١٩٦٧])، ص ٦٣.

(٢٨) قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك، **سياست نامه**، ترجمة يوسف حسين بكار (بيروت: دار القدس، [د. ت.])، ص١٩٤.

(٢٩) **سازمان اداری حکومت صفوی**، ص ٨١.

من القادة العسكريين الرئيسين، وله تأثير مهم في اختيار مَن يشغل منصب «الصدر». قام الوكيل في بداية عهد الشاه إسماعيل بالمهامّ الدينية والسياسية؛ لكون الشاه يجمع السلطتين الدينية والسياسية.

أول من عُيِّن في منصب الوكيل هو لله حسين بك شاملو(٣٠)، عيّنه الشاه إسماعيل في عام ٩٠٧/ ١٥٠١، وكان مُربِّيًا للشاه ومن أهل الاختصاص. استمر في منصبه ست سنوات، عُزل بعدها وعُيّن مكانه الأمير نجم الدين مسعود الجيلاني(٣١)، وهو من أثرياء رشت، لازم إسماعيل عندما كان مختبئًا في المسجد الأبيض في رشت وفي حِمى الأمير إسحق، حاكم بيابس عام ٨٩٩/ ١٤٩٤. ولتعيين الأمير نجم الدين ـ وهو فارسي ـ دَلالةٌ واضحة على نِيّة الشاه استبعاد أمراء القزلباش عن هذا المنصب، لكنّ علاقته استمرّت جيّدة بحسين بك الذي قاد جيشًا صفويًّا في عام ٩١٤/ ١٥٠٨، بعد فترة وجيزة من عزله، واتجه نحو بغداد حيث تكلّلت حملتُه بالنجاح. وظلّ صاحب هذا المنصب يُعرف بـ «وكيل نفس نفيس همايون». ويذكر صاحب كتاب حبيب السير: «أنّ الأمير نجم الدين كان موضع ثقة. . . وأدار الأمور الإدارية والمالية باستقلاليةٍ كاملة، وفاقتْ قدرته ومركزه قدرات الأمراء الكبار والمُقرّبين في البلاط». تُوفّي الأمير نجم الدين في عام ٩١٥/ ١٥٠٩ ـ ١٠، فعيّن الشاه الأمير يار أحمد خوزاني مكانه، وعُرف باسم نجم ثان، وكان موضع ثقة الشاه، وهو من أصول فارسية أيضًا ولم يكن من القزلباش، ويذكر خواند أمير أن إسماعيل «رفع رايته إلى الفَرقدَيْن، وجعل كُلّ الأمراء والوزراء وأركان الدولة يُطيعونه»(٣٢). ومع تولّي يار أحمد منصب الوكالة، استخدم التعبير الأقصر الدالّ على هذا المركز، واقتصر على كلمة وكيل، في ما استخدم آخرون تعبير «وكيل السلطنة»(٣٣).

ظهرت بوادر معارضة القزلباش لسياسة الشاه الرامية إلى إبعادهم عن

---

(٣٠) خواند أمير، ج ٤، ص ٤٦٨.

(٣١) المصدر نفسه،ج ٤، ص ٤٩٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٠١.

(٣٣) Roger M. Savory, «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/1501-24),» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23 (1960), p. 95.

منصب الوكيل، بعد تعيين وكيل فارسي مكان الفارسي الآخر، وفي منصبٍ اعتبره القزلباش أنه حِكرٌ عليهم وحقٌّ لهم، وتُرجمت هذه المعارضة إلى تمرُّد على أوامر نجم ثان الذي كان قائدًا للقوات الصفوية عام ١٥١٢/٩١٨ التي التقت الأوزبك في غجدوان، حيث بقي نجم وبعض الجنود المُوالين له في ساحة المعركة بعدما فرّ القسم الأكبر من أمراء القزلباش، فلاقى حتفه في ساحة الحرب[٣٤]، واعتبر أمراء القزلباش أنّ خدمتهم العسكرية تحت إمرة أحد التاجيك عارٌ عليهم. وعلى الرغم من النتيجة التي ترتبت على هذه الخطوة السياسية، استمرّ الشاه بتطبيق سياسته، إذ عيّن فارسيًا آخر هو الأمير نظام الدين عبد الباقي[٣٥] الذي كان نائبًا للوكيل نجم ثان، وبقي في منصبه حتى مقتله في وقعة چالديران عام ١٥١٤/٩٢٠.

بعد چالديران عُيّن الميرزا شاه حسين الأصفهاني[٣٦] وكيلًا خلفًا للأمير عبد الباقي، ولم يُلقَّب بوكيل نفس نفيس همايون، بل عُرف بوكيل السلطنة واعتماد الدولة[٣٧]، وعلى الرغم من هذه التسمية فإن وظيفته اعتُبرت نظارة ديوان أعلى ونظارة الديوان، وبحسب إسكندر منشى فإن ميرزا شاه حسين عُيّن لـ «وزارة ونظارة ديوان شاهي» و«وزارة ونظارة ديوان أعلى»[٣٨]. استمال الميرزا حسين الشاه، واستطاع أن يؤثّر فيه، وتخلص من دورميش خان شاملو الذي كان في بلاط الشاه ونقله إلى خراسان حاكمًا على هراة. حاول القزلباش مرارًا قتل الميرزا حسين والتخلص منه، لكنهم لم يُفلحوا في ذلك إلا عام ١٥٢٣/٩٢٩ قبل وفاة الشاه إسماعيل بسنة، ففي ٢٨ جمادى الأولى ١٤/٩٢٩ نيسان/أبريل ١٥٢٣ تمكن ركابدار مهرشاه قولي ومجموعة من القورچيين من طعن الميرزا حتى الموت.

عَيّن الشاه الوزير خواجه جلال الدين محمد التبريزي مكانه، وعُرف قبل وفاة إسماعيل بـ «أمير بالاستقلال»، واستمر في منصب الوزارة لطهماسب

---

(٣٤) خواند أمير، ج ٢، ص ٥٢٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٤٢.
(٣٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٤٩.
(٣٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٥٧ و٥٩٥.
(٣٨) منشي، ج ١، ص ٢٥١.

الأول[٣٩]. لكن سرعان ما وقع ضحية طموح ديو سلطان الروملو الذي اتهمه بالاختلاس وأحرقه بالنفط، وعَيّن الشاه طهماسب القاضي جهان القزويني في منصب الوكيل بموافقة أمراء الأستاجلو، وأصبح صاحب هذا المنصب يُعرف باسم «وكيل ديوان أعلى»/ «نظارة ديوان أعلى». وكان نصيب جهان الاعتقال على يد ديو سلطان الروملو في أثناء صراعه مع الأستاجلو في عام ٩٣١/ ١٥٢٤ ـ ١٥٢٥، وحبسه في قلعة نوري.

عُين المير جعفر ساوجي في منصب وكيل ديوان أعلى خلفًا لجهان، لكنه تقلد هذا المنصب لفترة قصيرة، ثم عُين كلٌ من مير جعفر وآقاملا وخواجه آروح ـ وكلهم من ساوا ـ عُيّنوا معًا ومهمتهم تغطية الأعمال والتقارير اليومية لكلٍ من ديو سلطان، وكپك سلطان وچوها سلطان. ومع القضاء على كپك سلطان في أثناء فترة الصراع بين أمراء القزلباش، لم يعد يسمع عن آقاملا، أما مير جعفر وخواجه آروح، فاستمرّا في منصبيهما، وعُرفا بـ «الوزيرين» حتى عام ٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ١٥٣٢، حين أصبح حسين خان شاملو في ذلك العام وكيلًا عسكريًا وأميرًا للأمراء، فاعتقل على الفور كلًا من مير جعفر وخواجه آروح واستخرج منهما المبالغ التي جمعاها خلال فترة عملهما، ومات خواجه آروح تحت التعذيب، وقُتل جعفر في رباط نيك ـ پاي (Nik-Pay)، وعيّن أحمد بك نور كمال الأصفهاني عام ٩٤٠/ ١٥٣٣ ـ ١٥٣٤ في منصب وكيل ديوان أعلى، ليُطرد منه بعد فترة وتُصادَر ممتلكاتُه، ويُسجن في ألنِجق (Alinjaq)، ثم أُخلي سبيله وعاش في أصفهان، وعُيّن مكانه خواجه سعد الدين عناية الله القزويني، حيث أشرف على شؤون الديوان، ويبدو أنه عُيّن بالاشتراك مع القاضي جهان القزويني الذي أعيد إلى منصبه في عام ٩٤٢/ ١٥٣٥ ـ ١٥٣٦ بأمرٍ من طهماسب الذي كان استعاد السلطة وقضى على تمرُّد القزلباش. وبعد مقتل خواجة عناية الله بقي القاضي جهان في منصبه، واستمر فيه حتى عام ٩٥٧/ ١٥٥٠ ـ ١٥٥١ تقريبًا، قبل أن يتقاعد في قزوين، ثم ما لبث أن توفّي عام ٩٦٠/ ١٥٥٢ ـ ١٥٥٣.

عُدّ موت حسين بك الشاملو في عام ٩٤٠/ ١٥٣٣ نهايةً لفترة السيطرة

(٣٩) سازمان اداری حکومت صفوی، ص ٨١.

العسكرية للقزلباش على المؤسسة السياسية، كما نُظر إلى إعادة تعيين القاضي جهان نظرةً خاصة، إذ عُدّ ذلك نهايةً للصبغة العسكرية التي كانت تطبع منصب الوكيل، حتى إن اسم صاحب هذا المنصب تغيّر وأصبح يُعرف باسم «وكيل ديوان أعلى»، ثم عُرف في نهاية عهد الشاه طهماسب بـ «الوزير». ونجد في عام ٩٦٧/ ١٥٥٩ ـ ١٥٦٠ ـ أي بعد نحو سبع سنوات من موت القاضي جهان ـ إشارةً إلى معصوم بك الصفوي الذي شغل منصب «وكاله شاه دين بناه» (نائب الشاه حامي الدين) الذي عيّنه أيضًا لالا مُربيًا لابنه السلطان حيدر ميرزا. ويبدو أنه استمر في منصبه حتى عام ٩٧٦/ ١٥٦٨ ـ ١٥٦٩، حين استقال منه وتسلّم مكانه الأمير سيد شريف ثاني. وعام ٩٨١/ ١٥٧٣ ـ ١٥٧٤ منح الشاه طهماسب السيد حسين قرماني وخواجه جمال الدين علي التبريزي وزارة الديوان العالي وحدّد مبلغ خمسمئة تومان تبريزي راتبًا لكلٍّ منهما. ويشير حسن روملو إلى أنّ منصب الوزارة كان مُقسَّمًا في عام ٩٨١/ ١٥٧٣ ـ ١٥٧٤ على أساس مناطقي بين وزيرين يُمارس كلٌّ منهما سلطته على جزء مُعيّن من الدولة. كما ورد في كتاب **جواهر الأخبار** أنّ أقاليم خراسان وجيلان والعراق وفارس وكرمان كانت باسم السيد حسين، وأذربيجان وشيروان وشاكي باسم جمال الدين علي، لكن الوزيرين لم ينجزا شيئًا من وظيفتهما، وبعد سنة أُقيلا من منصبيهما، أما التعيين التالي فكان في عهد إسماعيل الثاني عام ٩٨٤/ ١٥٧٦، حيث عيّن ميرزا شكر الله(٤٠).

يبدو أنّ الوكيل الذي كان نائبًا للشاه في الشؤون السياسية والعسكرية، أخذ بالانحدار إلى أن انتهى في عهد الشاه طهماسب إلى الشأن الإداري فقط، ولم يبقَ منحصرًا بمركز واحد أو شخص مفرد، وبعدما كان يُعرف باسم وكيل نفس نفيس همايون اقتصر على الوكيل أو وكيل الدولة، إلى أن أصبح يُعرف بتعبير نظارة ديوان أعلى أو نظارة الديوان، وفي نهاية عهد الشاه طهماسب عُرف باسم الوزير. وهنا نلاحظ السير في تطبيق السياسة التي انتهجها الشاه إسماعيل في الحَدّ من نفوذ القزلباش، حيث استمر طهماسب بتعيين التاجيك، ومحاولًا التخلُّص من

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٤؛ سميعا، ص ٣٤ و٥٢، وأحمد غفارى قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ،[١٩٦٤])، ص ٢٦٥.

نفوذ القزلباش الذين تفرّدوا بحكم الدولة لمدة عشر سنوات في مطلع عهد حُكمه (٩٣٠ ـ ٩٤٠/ ١٥٢٤ ـ ١٥٣٣).

ثالثًا: أمير الأمراء

من المناصب المهمة في الدولة الصفوية، وكان حِكرًا على القزلباش، وشغله حسين بك شاملو في عام ٩٠٧/ ١٥٠١ ـ ١٥٠٢ علاوة على منصب وكيل نفس نفيس همايون. ثم أُعفي من منصب أمير الأمراء في عام ٩١٥/ ١٥٠٩ ـ ١٥١٠، وعُيّن مكانه محمد بك سفرجي أستاجلو الذي اتخذ لنفسه لقب چايان سلطان (السلطان الممتاز). يُذكر أنّ الأمير نجم الدين مسعود (نجم زركر) عُيّن أميرًا للأمراء في عام ٩١٤/١٥٠٨ ـ ١٥٠٩، كما أنّ الشاه إسماعيل جعل ختمه في نظارة ديوان أعلى فوق كلّ الأختام[٤١]. وشغل چايان سلطان مركزه لمدّة خمسة عشر عامًا (٩١٥/١٥٠٩ ـ ٩٢٩/ ١٥٢٣)، ولم يشارك بفاعلية في الأحداث في الفترة التي تولّاها، ويبدو ـ بحسب ما يرى سافوري ـ أن إسماعيل تقصّد في اختيار أحد القزلباش ممن لم يكن لهم دور فاعل بين قبائل القزلباش في أماكن وجوده للحد من تسلّط أمير الأمراء والتقليص من نفوذه. اتّبع الشاه عباس الأول هذه السياسة أيضًا، حيث نقل زعماء القبائل بعيدًا من أماكن إقامة قبائلهم، وعيّنهم حُكامًا في أماكن لا توجد فيها قبائلهم، ونقل كذلك جماعاتٍ من القزلباش إلى مناطقَ خارج نطاق قبائلهم السياسي. على أنّ الخطوة الأخيرة لم تكن ضرورية في عهد إسماعيل الأول؛ لأنّ الخسائر التي مُنيت بها قبائل القزلباش في چالديران كانت كافية لزعزعة كيانهم. ولمّا تُوفّي أمير الأمراء چايان سلطان في عام ٩٢٩/ ١٥٢٣، حلّ مكانه ابنُه السطان بايزيد الذي تُوفّي بعد سنة، وهي السنة نفسها التي توفي فيها الشاه إسماعيل وجلس مكانه ابنه طهماسب[٤٢].

في المرحلة الأولى من عهد طهماسب (٩٣٠/ ١٥٢٤ ـ ٩٤٠/ ١٥٣٣)

---

(٤١) خواند أمير، ج ٤، ص ٤٩٩.

(٤٢) Savory, «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/ 1501-24),» pp. 100-101.

استعاد أمير الأمراء سلطته ونفوذه اللذين تقلّصا في عهد إسماعيل، وتذكُر المصادر أن ديو سلطان روملو كان أميرًا للأمراء خلَفًا لابن چايان سلطان منذ عام ٩٣٠/ ١٥٢٤، بناءً على وصيةٍ من الشاه إسماعيل. تقاسم ديو سلطان مع مصطفى سلطان الشهير بكپك سلطان الأستاجلو منصب الوكيل، وقيل إنّ طهماسب أوكل إلى الأول شؤون الدولة، وشاركهما في الحُكم أيضًا چوها سلطان التكلو الذي تصارع مع ديو سلطان في عام ٩٣٣/ ١٥٢٧ وقتله، وأصبح چوهه الوكيل الوحيد لطهماسب، وعُدّ أميرًا للأمراء أو الوكيل العسكري عام ٩٣٥/ ١٥٢٩، واستمرّ في منصبه هذا حتى عام ٩٣٧/ ١٥٣١، حين قُتل في أثناء الصراع المُحتدم بين قبائل القزلباش، وعيّن أمراء التكلو ابنه «شاه قباد» وكيلًا مكانه. وفي العام التالي (٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ١٥٣٢) منح طهماسب منصب أمير الأمراء لاثنين هما حسين خان وعبد الله خان الأستاجلو وكانا ابنَي أخته[٤٣]، ويبدو أنّ حُسينًا كان الأقوى، أمّا عبد الله الذي عاش حتى عام ٩٧٤/ ١٥٦٦ ـ ١٥٦٧ فلم يشارك بفاعلية في الشؤون السياسية، وأمضى معظم أيامه في شيروان التي كان يحكمها منذ عام ٩٥٦/ ١٥٤٩ ـ ١٥٥٠. ويبدو من خلال طريقة تعيين حسين خان أنّ طهماسب لم يكن له تأثير كبير في الاختيار، إذ يُذكر أنه عُيّن بتوافق أركان الدولة الذين أخطروا الشاه بهذا التعيين مجرّد إخطار فقط. ومنذ عام ٩٣٨/ ١٥٣٢ حتى عام ٩٧٥/ ١٥٦٧ ـ ١٥٦٨، لم يُذكر منصب أمير الأمراء إلا مع شاه قلي سلطان الأستاجلو الذي عُيّن أميرًا للأمراء، وأرسل بسفارة إلى السلطان العثماني سليم الثاني[٤٤]. وذلك في بداية المرحلة التي انصرف فيها الشاه طهماسب لمباشرة أمور الحكم بنفسه.

من خلال ما تقدّم، نلاحظ أنّ مركز أمير الأمراء وُجد منذ بداية عهد الدولة الصفوية، واحتكره القزلباش لارتباطه الوثيق بالعمل العسكري. ويبدو

---

(٤٣) عباس بن طهماسب بن إسماعيل بن حيدر الصفوي، **تذكره شاه طهماسب [مذكرات الشاه طهماسب]**، با مقدمه وفهرست أعلام أمر الله صفرى، ط ٢ (تهران: انتشارات شرق، ١٩٨٤)، ص ٢ ـ ٣ و١٥.

(٤٤) Roger M. Savory, «The Principal Offices of the Ṣafawid State during the Reign of Ṭahmāsp I (930-84/1524-76),» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 24, no. 1 (February 1961), p. 78.

أنّه قلّ استعمال لقب أمير الأمراء في عهد الشاه إسماعيل وتراجع ليحُلّ مكانه لقب الوكيل العسكري الذي استحوذ القزلباش عليه أيضًا، ولم يسمحوا للشاه بالتدخُّل حتى في تعيين صاحب هذا المنصب. كما يُلاحَظ أيضًا أنّ هذا المنصب شغله أكثر من واحد في آنٍ (حسين وعبد الله خان الأستاجلو)، وبإمكاننا القول إنّ الشاه طهماسب حاول التقليل والحَدّ من نفوذ أمير الأمراء/الوكيل العسكري، بعدما باشر أمور الدولة بنفسه بعد عام ٩٤٠/١٥٣٣، ولعلّ ما يدلُّ على ذلك سكوت المصادر عن ذِكر الوكلاء العسكريين، قياسًا على السنوات العشر التي سيطر فيها القزلباش على زمام الحكم. ويبدو أن النفوذ الذي خسره أمير الأمراء استفاد منه موظّف آخر هو القورچي باشي.

رابعًا: القورچي باشي

هو بمنزلة وزير الحربية - بحسبما يرى مينورسكي - وهو قائد القورچيين الذين كانوا من فرسان القبائل التركمانية التي شكّلت أساس القوة الصفوية. وتذكر المصادر هذا المنصب في عام ٩١١/١٥٠٥ - ١٥٠٦، أي بعد أربع سنوات من تتويج إسماعيل الأول، حيث يذكُر حسن روملو أنه في ذلك العام أصدر الشاه أوامره بقتل كُلّ مَن وقف ضدّ والده السلطان حيدر، وكلَّف بذلك «ابدال بك دَدَه الذي كان القورچي باشي»[٤٥]. اختلف هذا المركز العسكري عن منصب أمير الأمراء، مع العلم أنه كان يضم فرسان قبائل القزلباش، وهناك أدلّة عدة تُبيّن عدم المزج بين هذين المَنصِبين، ففي عام ٩١٥/١٥٠٩ - ١٥١٠، كان يكان بك التكلو في منصب القورچي باشي وچايان سلطان الأستاجلو أميرًا للأمراء، وعام ٩٢٠/ ١٥١٤ - ١٥١٥ كان چايان في منصبه، بينما كان سارو بيرا الأستاجلو هو القورچي باشي. واستمر هذان المنصبان مُوزّعَين بين اثنين في عهد الشاه طهماسب الأول أيضًا[٤٦].

---

(٤٥) تاريخ عالم آراى صفوى، به كوشش يد الله شكرى، ط ٢ (تهران: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٣٧.

(٤٦) Savory, «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/ 1501-24),» p. 101.

الظاهر أنّ القورچي باشي كان يأتي في الأهمّية بعد أمير الأمراء في عهد الشاه إسماعيل، واستمر كذلك في الفترة الأولى من حُكم الشاه طهماسب الأول، حيث زادت قوة أمير الأمراء وبقي منصب القورچي باشي قائمًا، إذ يُذكر أنه في عام ٩٣٥/١٥٢٩ قُتل القورجي باشي تاتار أغلو في أثناء الصراع بينه وبين چوها سلطان، كما قُتل القورجي باشي دورا (أو دارا) بك تكلو خلال حركة عصيان قبيلة التكلو في عام ٩٣٧/١٥٣١. وبعد عام ٩٤٠/١٥٣٣، زاد نفوذ القورچي باشي بعد سيطرة طهماسب الأول على الأوضاع في دولته، الذي أخذ في العمل على الحَدّ من تسلُّط القزلباش، حيث ساهم في إضعاف أمير الأمراء، وبالمقابل نمت قوة القورچي باشي، وازدادت قدرته وتسلُّطه. وعام ٩٤٥/١٥٣٨ ـ ٩ عُيّن سوندوك بك الأفشاري في هذا المنصب، وبقي فيه حتى وفاته عام ٩٦٩/١٥٦١ ـ ٢. ويذكُر سافوري أنّ سلطة القورچي باشي طاولت المجالين السياسي والعسكري في عهد كُلٍّ من الشاه إسماعيل الثاني والشاه محمد خُدابنده، وأنه أصبح الموظّف الأكثر أهميةً في الدولة، كما يشير إلى أنّ هذا المنصب تقلّده في أغلب الأحيان، ولمدة أربعين سنة بين الأعوام ٩٥٥/١٥٤٨ و٩٩٥/١٥٨٧، أفراد من قبيلة الأفشار(٤٧).

أما الأسلحة التي كان يحملها القورچيون، فكانت كثيرة إلى درجةٍ دفعت مينورسكي إلى تشبيههم بالترسانات المتنقلة، وأبرز هذه الأسلحة الأقواس والرماح والسيوف والخناجر والبلطات والدروع(٤٨).

هكذا نلاحظ أنّ وظيفة القورچي باشي لم تقتصر فقط على قيادة فرسان القزلباش في ساحات الحرب، بل تعدّتها إلى تنفيذ الأوامر الصادرة عن السلطة السياسية، ويبدو أنّ سلطة القورچي باشي كانت أقلّ نفوذًا من سلطة أمير الأمراء في بداية عهد الدولة الصفوية، وأخذت معادلة التفاضل هذه تميل إلى مصلحة القورچي باشي بعد سيطرة الشاه طهماسب في عام ٩٤٠/

---

(٤٧) Savory, «The Principal Offices of the Ṣafawid State During the Reign of Ṭahmāsp I (930-84/1524-76),» p. 79.

(٤٨) انظر: سازمان اداری حکومت صفوی، ص٥٣، والملحق الرقم (٥) ص ٤٣٧ من هذا الكتاب.

١٥٣٣، لتصبح قوة القورچي باشي هي الأكثرَ أهميةً في عهد الشاه محمد خُدابنده.

خامسًا: الوزير

عُرف هذا المنصب في عهد الآق قيونلو، أما في الدولة الصفوية فإنّ أول من عُيّن وزيرًا هو الأمير زكريا التبريزي، وذلك في عام ٩٠٧/١٥٠١ ـ ١٥٠٢، وهو نفسه كان وزيرًا لدى حُكام الآق قيونلو، واتصل بالشاه إسماعيل في محمود آباد عام ٩٠٦/ ١٥٠٠، وشرح له أوضاع دولة الآق قيونلو المُتردية، وبعد انتصاره على شيروان شاه رفعه إسماعيل إلى منصب وزير صاحب ديوان، ومنحه مفتاح أذربيجان[٤٩]. وعام ٩٠٩/١٥٠٣ ـ ١٥٠٤ عيّن الشاه محمد خان الديلمي القزويني وزيرًا بالمشاركة مع الأمير محمد زكريا، وكان الديلمي هو أيضًا من الذين عملوا في إدارة دولة الآق قيونلو. وعام ٩٢٠/ ١٥١٤ عيّن جهان القزويني وخواجه جلال الدين محمد التبريزي وزيرَين معًا[٥٠]. وفي عهد الشاه طهماسب أصبح الوكيل الإداري يُعرف بلقب الوزير، وتداخل اللقبان بعضُهما ببعضٍ مثل تداخُل الصلاحيات التي كانت تُعطى لصاحِبَيهما.

لم يكن منصب الوزير مقتصرًا على شخص واحد يُعيّنه الشاه، بل تعدّاه إلى رؤساء القبائل الذين اتخذوا وزراء لهم، كما أنّ الشاه كان يُعيّن أكثر من وزير في آنٍ معًا. إذ إننا نرى زعماء قبائل القزلباش ديو سلطان وكپك سلطان وچوها سلطان اتخذوا من مير جعفر وآقا ملا وخواجه آروح وزراء لهم. ومع استعادة طهماسب سيطرته على السلطة (عام ٩٤٠/ ١٥٣٣)، استمر الوكيل الإدارى يحمل لقب الوزير، كما وُجد أكثر من وزير في المرحلة الواحدة، ومَن كان نافذًا منهم كان يُعرف بلقب أمير بالاستقلال، واللقب الأخير أصبح يُستخدم في أواخر عهد الدولة الصفوية للإشارة إلى أمير الديوان[٥١].

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢، وقزويني، ص ٢٦٥.

(٥٠) Savory, «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/ 1501-24),»p. 102.

(٥١) Savory, «The Principal Offices of the Ṣafawid State during the Reign of Ṭahmāsp I (930-84/ 1524-76),» p. 75.

إذًا، كان منصب الوزير أقلّ أهميةً من منصب الوكيل وأمير الأمراء في عهد الشاه إسماعيل والعقد الأول من حكم الشاه طهماسب، ثم ازدادت أهميته وسلطته حتى حجب لقب الوكيل الذي صار يُعرف بالوزير أو الوزير المستقل، أو الوزير الكبير، ويُلاحَظ أنّ أغلب المتقلّدين لهذا المنصب كانوا من غير القزلباش. ويبدو أن المهمات التي كان يضطلع بها الوزير كانت متابعة الأحداث وإطلاع المسؤولين عليها بشكل يومي، حسبما يُستفاد من المهامّ التي كانت مُوكَلة للوزراء جعفر وملا وآروح.

سادسًا: الصدر

من المناصب المُستحدَثة في عهد الدولة التيمورية، إبان عهد شاه رخ بن تيمور (٨٠٧ ـ ٨٥٠/ ١٤٠٤ ـ ١٤٤٧)، إن لم يكن قد وُجد في عهد تيمور نفسه[٥٢]. وكان الصدر في بداية عهد الدولة الصفوية رأس المؤسّسة الدينية بعد الشاه/ المرشد الكامل مباشرة. ويشير مؤلّف **تذكرة الملوك** الذي صدر بين عامي ١١٣٧/ ١٧٢٤ و١١٤٢/ ١٧٢٩، إلى أن من مهمات الصدر «تعيين حُكّام الشرع ومُباشِري الأوقاف وشيوخ القُرى والحارات من السادة، أو المشايخ العلماء، والمُدرّسين، وشيوخ الإسلام، وأئمة المساجد، والقُضاة، والمتولّين، والحُفّاظ وخَدَم المقامات والمدارس والمساجد، ووزراء ونُظّام ومسؤولي الشؤون الماليةَ للأوقاف، حتى حفّاري القبور، ولا يعقد الديوان العالي إلا بحضورهم. . . وبشكل مجمل يهتمون بكل موجبات الدين»[٥٣]. ويرى بعض المؤرخين أنّ عمله الأساسي كان فرض الوحدة العقائدية، وبالتحديد نشر عقيدة التشيُّع في كل أنحاء الإمبراطورية الصفوية[٥٤]. ويبدو أنّ فرض الوحدة الدينية في بلاد فارس يُشكّل تواصُلًا

---

(٥٢) Savory, «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/ 1501-24),» p. 79, and J. T. P. de Bruijn, «Religions,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), p. 50.

(٥٣) سميعا، ص ٢.

(٥٤) Savory, «Some Notes on the Provincial Administration,» p. 114, and Hodgson, vol. 3, p. 52.

لما عرفه المجتمع في تلك البلاد منذ عهود ما قبل الإسلام، حيث كان «الموبذ موبذان» مُكلَّفًا بهذه المهمة[55]. أدرك الشاه إسماعيل والمحيطون به أهمّية هذه الخطوة، وذلك بعد فشل محاولات بعض حكام الدول التي سبقتهم (الإيلخانيون، والسربداريون، والجلائريون...) التي اقتصرت على تحويل واقع الطبقة الحاكمة دون واقع الناس. وأُوكلت مهمة فرض الوحدة الدينية إلى الصدر الذي لم يكن إنجازًا صفويًا بحتًا، حيث كان هذا المنصب ـ وبالمهمات ذاتها ـ في العهود السابقة للصفويين، ولا سيما التيمورية منها التي ورث عنها الصفويون العديد من نُظمهم المؤسّساتية المهمة في الدولة.

خضع الصدر لسلطة المؤسسة السياسية، واضطلع، مثل غيره من مُتقلدي المناصب الدينية في المراحل الأولى للدولة الصفوية، بمهمّات عسكرية، أو شارك على الأقل في المعارك التي خاضها الشاه، وقُتل بعضهم في معركة چالديران، مثل الصدر السيد شريف علي الشيرازي والصدر أمير عبد الباقي. عام ١٥٤٨/٩٥٥ شارك الصدر مير موسى شمس الدين أسد الله الشوشتري وابنه مير زين الدين علي والمير وجيه الدين عبد الوهاب في أمور الدفاع عن دزفول في وجه القاص ميرزا بن إسماعيل الذي ثار ضدّ أخيه طهماسب.

تمثّلت وظيفة الصدر الرئيسة في فرض الوحدة العقائدية، وذلك من خلال نشر تعاليم المذهب الشيعي، ليصبح هو السائد في مجتمعٍ كان لأهل السُنّة حُضور كبير فيه. وفي أثناء قيام الصدر بمهمّاته كان يعرضُ مَن يُعرقل نشر التعاليم الشيعية للتعذيب أو الإعدام، ففي عام ١٥٠٣/٩٠٩ ـ ١٥٠٤ أُعدم كُلٌّ من القاضي مير حسين يزدي والخطيب كازرون، كما أُعدم شيخ الإسلام في خراسان أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين التفتازاني في عام ٩١٦/ ١٥١٠ ـ ١٥١١[56].

---

(٥٥) مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.])، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ و٢٢٣. و«موبذ موبذان» بالفارسية تعني: كبير رجال الدين الزرادشتيّين.

(٥٦) خواند أمير، ج ٤، ص ٥١٤.

كان أول من تقلّد منصب الصدر في الدولة الصفوية القاضي شمس الدين اللاهيجي الجيلاني، مُعلّم الشاه إسماعيل في لاهيجان بين عامي ١٤٩٤ و١٤٦٧، وذلك في عام ٩٠٧/ ١٥٠١. وبعد عامين عُيّن القاضي محمد الكاشاني صدرًا وأميرًا للديوان أعلى، لكنه أُعدم في عام ٩١٥/ ١٥٠٩ - ١٥١٠ لاتّهامه بقتل الناس ظُلمًا وقيامه بنشاطات خِيانية، وذلك بتحريضٍ من الوكيل أمير نجم الدين مسعود الذي كان مرتابًا من قُوّته وسُلطته. وبعد مقتله عُيّن الأمير سيد شريف الدين علي الشيرازي صدرًا أوحد. وأحسّ الصدر الجديد بنوايا الأمير نجم، فالتمس العُذر لدى الشاه إسماعيل الذي كان يُمضي الشتاء في قم عام ٩١٧/ ١٥١١ - ١٢، مُبديًا رغبته في زيارة العتبات المقدّسة في كربلاء والنجف، وذلك لكي يترك مجلس الشاه ويصبح بعيدًا من دسائس الأمير نجم. أراد الأخير تعيين المير جمال الدين الاسترابادي في الصدارة، لكنه اختلف معه وعيّن مكانه الأمير عبد الباقي اليزدي، ثم عيّن القاضي شيخ كبير الأردبيلي صدرًا، مُستبعِدًا المير جمال الدين ثانية. لكنّ الشاه تدخّل وأعاد السيد شريف الشيرازي إلى الصدارة لدى عودته من العراق. وجرى التعاون بين شريف وعبد الباقي، وأقدم الأول على الزواج من إحدى بنات الثاني، ويبدو أنّ تحالُفهما كان مُوجَّهًا ضدّ المير جمال الدين الذي اعتكف في سيستان. وبعد مقتل السيد شريف والمير عبد الباقي في چالديران شغر منصب الصدر[٥٧]، فعُيّن السيد عبد الله لالا سيد أذربيجان في هذا المنصب، لكنه فشل في القيام بواجباته، فاستُبدل هذه المرّة بالمير جمال الدين الاسترابادي الذي تقلّد المنصب لمدّة أحد عشر عامًا، وذلك حتى وفاته في عام ٩٣١/ ١٥٢٥. حاول الوكيل الميرزا حسين الذي كان مُعاديًا للمير الاسترابادي تعيين الأمير غياث الدين منصور الدشتكي صدرًا بالتشارك معه، لكنه فشل في مسعاه هذا[٥٨].

يبدو أنّ مهمّة الصدر في نشر مبادئ التشيُّع الاثنَي عشري، وفرض الوحدة العقائدية وانسجامها مع المذهب الرسمي الذي تبنّاه الشاه في البلاد

---

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٤٧.

(٥٨) Savory, «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/ 1501-24),» pp. 103-104.

الصفوية، قطعت شوطًا كبيرًا بعد وفاة الشاه إسماعيل، لذلك أخذ دور الصدر في الانحسار، ولا سيما في المجال الإداري، وانحصرت سلطة الصدور على الرغم من المحاولات الحثيثة التي بذلها بعضهم في محاولةٍ للإبقاء على سطوتهم وقوّتهم. ونذكر في هذا المجال محاولة الصدر المير جمال الدين الاسترابادي الذي طمح في الوصول إلى منصب وكيل ديوان أعلى في عام ٩٣١/ ١٥٢٤ ـ ١٥٢٥ بعد وفاة الشاه إسماعيل ومقتل خواجه جلال الدين محمد التبريزي، فعهد بشؤون الصدارة إلى ابنه صفي الدين محمد الذي كلّفه بشؤون السيورغالات والأمور الشرعية في الإمبراطورية الصفوية. فأخطر القاضي جهان كلًا من ديو سلطان ومصطفى سلطان بنوايا المير جمال الدين، فقرّرا تعيين الشاه قوام الدين الأصفهاني صدرًا مُساعدًا، واستبعدا بذلك صفيَّ الدين عن هذا المنصب، وبالتالي فشل والده في الوصول إلى منصب وكيل ديوان أعلى الذي كان يُخطّط للوصول إليه. ولمّا تُوفّي جمال الدين تسلّم الشاه قوام الدين منصب الصدارة وأصبح صدرًا أوحد (بى ـ مشاركة). وبعد وفاته عام ٩٣٦/ ١٥٣٠ حلّ مكانه المير غياث الدين منصور الشيرازي مع الأمير نعمة الله الحلّي الذي كان على خِلاف مع المُحقّق الكركي[٥٩].

تميّز الجزء الأخير من عهد طهماسب بسيطرة مبدأ الوراثة في تعيين الصدر، وهو ما يظهر من خلال تولّي المير تقي الدين محمد لهذا المنصب الذي شغله أبوه مير معز الدين محمود الأصفهاني بين عامي ٩٣٨ و٩٤٣، أو عام ٩٤٤/ ١٥٣١ ـ ١٥٣٦، أو ١٥٣٧. وكذلك مير سيد زين الدين علي الذي خلف والده الصدر مير شمس الدين أسد الله الشوشتري الذي عُيّن في عام ٩٤٤/ ١٥٣٧، وتوفي عام ٩٦٣/ ١٥٥٥ ـ ١٥٥٦. عيّن المير زين الدين نائبًا عن الصدر، ثم عين المير تقي الدين محمد في عام ٩٦٤/ ١٥٥٧. وطرأ تغيير جذري على منصب الصدر منذ عام ٩٧٠/ ١٥٦٣، وذلك عندما أصبح هذا المنصب يخضع للتحديدات الإقليمية ـ الجغرافية داخل الدولة الصفوية، ففي حين كان للصدر الأوحد، أو للصدرين اللذين يُعيّنان معًا، الحقوق نفسها في كامل أجزاء الدولة، نرى أن أقاليم هذه الدولة

(٥٩) منشي، ج ١، ص ٢٢٩.

قُسّمت إلى جُزأين، لكلٍّ منهما صدر خاص. في ١٣ رجب ٩٧٠/ ٨ نيسان/ أبريل ١٥٦٣ عُزل الصدر الميرتقي الدين محمد، وفي ذي القعدة/ حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو من العام نفسه تولى المير محمد بن يوسف الاسترابادي منصب الصدارة على أقاليم العراق وفارس وخوزستان، وفي منتصف شهر ذي الحجة/ آب/ أغسطس من العام نفسه تولّى الأمير زين الدين علي ابن الأمير أسد الله المرعشي الشوشتري صدارة أقاليم شيروان وخراسان وأذربيجان(٦٠)، وعام ٩٧٦/ ١٥٦٨ عُين غياث الدين محمد مير ميران أصفهاني صدرًا بعد تنحية مير محمد يوسف الاسترابادي(٦١).

أخذ مركز الصدر بالتدهور عندما أصبح المذهب الشيعي سائدًا في معظم أنحاء الدولة الصفوية، وفي هذا السياق تشير لامبتون إلى أنّ أهمية الصدر أخذت بالانحسار في عهد الشاه عباس الأول، واستمر الصدر بإدارة الأوقاف، وظلّ نفوذه آخذًا في الاضمحلال إلى أن اختفى المنصب كُلّيًا، وبقي شاغرًا لمدة ثمانية عشر شهرًا في عهد الشاه عباس الثاني(٦٢). والواقع أن انحدار قوة الصدر بدأ منذ تولّي الشاه طهماسب، وذلك عندما تم إنجاز القسم الأكبر من مهمة الصدر، وهي فرض وحدة العقيدة الدينية وانسجامها. ولم يعد الصدر متحمّسًا كثيرًا بعد عام ٩٣٢/ ١٥٢٥ ـ ١٥٢٦ لنشر التشيع ومحاربة البِدع، ويبدو أن الاتجاه السائد كان يميل نحو ترسيخ العقيدة الشيعية في أماكن انتشارها أكثر من نشرها، ويظهر ذلك جليًّا من خلال استقدام الشاه طهماسب العلماء الشيعة من خارج بلاد فارس، ولا سيما من البحرين وجبل عامل والنجف. وأخذت قوة الصدور في التراجع أمام تزايُد قوة «العلماء» الذين عُرفوا بـ «المجتهدين» الذين قاموا بنشر مبادئ التشيُّع الاثني عشري وترسيخه في الأماكن التي أصبح التشيع فيها قائمًا بفضل جهود الصدور في الفترة المبكرة من حياة الدولة الصفوية. هذا

---

(٦٠) قزويني، ص٣٠٣، وحسين بن مرتضى الحسينى الأسترابادى، **تاريخ سلطانى: از شيخ صفى تا شاه صفى**، بكوشش إحسان إشراقى (تهران: انتشارات علمى، ١٩٨٥)، ص ٨٨.

(٦١) الأسترابادى، ص ٨٨، ومنوچهر پارسادوست، **شاه تهماسب أول** ([تهران]: شركت سهامى انتشار، ١٩٩٨)، ص٦٤٧.

(٦٢) Lambton, pp. 135-137.

الواقع أوجد نوعًا من الصراع بين الصدور والمجتهدين. ويبدو أن قوة المجتهدين كانت توازي، إن لم تكن تتفوّق على قوة الصدور في عهد الشاه طهماسب الأول، وهو ما يظهر من خلال مقدرة خاتم المجتهدين الشيخ علي بن عبد العالي الكركي على نفي الصدر الأمير نعمة الله الحلّي إلى بغداد. كما تسبّب مجتهد الزمان الكركي في عزل الصدر الأمير غياث الدين منصور عام ٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ٣٢[٦٣]. ويُلاحَظ أنه أصبح للمجتهد دور في تسمية من يتولّى منصب الصدارة، إذ يُذكر أن المجتهد الكركي بارك تعيين المير معز الدين محمد الأصفهاني في هذا المنصب لدى الشاه طهماسب الأول[٦٤]، فاستدعي من أصفهان، وعيّن المجتهد نُوابًا له ليقوموا مقامه في ختم ودفع الأوراق التي تعرض أمامهم إلى حين وصوله. وعندما أُعفي المير معز الدين من منصبه في عام ٩٤٣/ ١٥٣٦ أو ٩٤٤/ ١٥٣٧، اختير المير أسد الله شوشتري صدرًا بناءً على توصية مجتهد الزمان أيضًا[٦٥].

هكذا نجد أن قوة الصدور أخذت بالتراجع أمام قوة المجتهدين الذين راحوا يمارسون دورًا في اختيارهم، ويضغطون لإعفائهم أو نفيهم، وهذا يدل على التقارب الحاصل بين الشاه والمجتهدين[٦٦] الذين كسبوا القوة التي افتقدها الصدور. ومن المحتمل أن يكون القزلباش غير مكترثين لهذا التجاذب الحاصل بين الصدور والمجتهدين، أو محايدين في ذلك؛ لأن تعيين أحد أبناء قبائل القزلباش في هذا المنصب لم يكن ضمن أولويات قادتهم؛ لأنه في حال حصوله، فإن القبيلة التي يُعيّن أحد أفرادها في هذا الموقع يعني تقدُّمها على ما عداها، وهو أمر لن ينظر إليه زعماء بقية القبائل بالارتياح، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يمكن أن يكون هذا المنصب مقتصرًا على أبناء بلاد فارس من غير القزلباش. لذلك لم يتدخلوا

---

(٦٣) منشي، ج ١، ص ٢٢٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٠.

(٦٥) يذكر القزويني أنّ التعيين كان عام ٩٤٣/ ١٥٣٦، في: قزويني، ص ٢٩٢. ويحدّده الأسترابادى بالعام ٩٤٢/ ١٥٣٥، وذلك في: الأسترابادى، ص ٦٦.

(٦٦) حول هذا التقارب انظر الفصل الثامن، «الفقيه في العصر الصفوي،» ص ٣٠٩ من هذا الكتاب.

في الصراع الدائر بين الصدور والمجتهدين، أو بين الصدور والصدور، ما دام هؤلاء لم يتدخلوا في الشؤون التي تُعتبر حكرًا على القزلباش. ويتضح هذا الموقف في الخطوة التي اتخذت حيال الصدر المير جمال الدين الاسترابادي الذي حاول الوصول إلى منصب الوكيل الإداري.

استمرّ منصب الصدر بالتراجع إلى أن اختفى كُلّيًا في أواخر عهد الدولة الصفوية[٦٧]. وهنا لا بدّ من إلقاء المزيد من الضوء على منصبَي الصدر وشيخ الإسلام مُقارَنةً بالدولة العثمانية. فعلى ما يبدو لم يكن للصدر مُرادف في الدولة العثمانية، في حين أنّ منصب شيخ الإسلام عُرف عند العثمانيين والصفويين على السواء. وكان لدى العثمانيين رئيس العلماء ومُعلّم السلطان، وذلك إشارة إلى المفتي الأكبر[٦٨]. أما في الدولة الصفوية فإن تعبير شيخ الإسلام كان يُطلق على العلماء في كلّ إقليم أو مدينة صفوية، مثل شيخ الإسلام في فارس، وشيخ الإسلام في أصفهان، وشيخ الإسلام في ممالك خراسان، وشيخ الإسلام في تبريز[٦٩]، وغيرها من البلاد. ولم يقتصر ذلك على علماء الصفوية فقط، بل كان ذلك سابقًا لعهدهم، ففي **تاريخ حبيب السير** يُذكر الشيخ أحمد التفتازاني بشيخ الإسلام في كل المواضع التي يردُ فيها اسمه[٧٠]. أمّا لقبا مجتهد الزمان وخاتم المجتهدين فلازَما الشيخ علي بن عبد العالي الكركي[٧١]، في حين يصفه خواند أمير بمرجع العلماء[٧٢]. والظاهر أنّ منصب خاتم المجتهدين الذي شغله الكركي يمكن أن يحاكي إلى حدّ ما منصب شيخ الإسلام العثماني. ويبدو أنّ خاتم المجتهدين/ مجتهد الزمان/ مرجع العلماء، أضحى

(٦٧) Savory, «The Principal Offices of the Ṣafawid State during the Reign of Ṭahmāsp I (930-84/ 1524-76),» p. 82.

(٦٨) أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٢)، ص٣١ ـ ٣٢.

(٦٩) منشي، ج ١، ص ٢٤٠؛ ٢٤٤؛ ٢٤٧ و٢٥١.

(٧٠) خواند أمير، ج ٤، ص ٩؛ ٣٧؛ ١٧٩؛ ٢٣٦؛ ٢٣٧؛ ٣٠٩؛ ٣٤٩؛ ٣٥٧؛ ٣٧٦؛ ٥١٤؛ ٥٨٢؛ ٦١٥؛ ٦٨٣ و٦٨٧.

(٧١) منشي، ج ١، ص ٢٢٩؛ ٢٣١ و٢٤٤.

(٧٢) خواند أمير، ج ٤، ص ٦٠٩.

في رُتبةٍ أعلى من الصدر، ولا سيما أنه يوصي بعزل أو تعيين هذا الأخير. بينما كان خاتم المجتهدين يُعيّن بأمرٍ من الشاه، تمامًا كما كان يحصل مع الصدر في بداية قيام الدولة الصفوية(٧٣). وشكّل هذا الموقع للمجتهد تواصُلًا للدور التاريخي الذي مثّله علماء الشيعة الإمامية عبر التاريخ، وهو المرجعية بالنسبة إلى جماعة الشيعة؛ كونهم المعنيين بقول الإمام المهدي الذي أمر شيعته بالعودة إلى رُواة الأحاديث في محاكماتهم. وبعد الكركي، أخذ لقب شيخ الإسلام يتقدم ما سواه مقابل تراجُع أدوار الصدر ومجتهد الزمان وخاتم المجتهدين.

يمكن القول إذًا إنّ منصب الصدر، أو صدر الصدور ـ وهو اللقب الذي يُعرف به الصدر المقيم في عاصمة الدولة الصفوية ـ كان في بداية عهد هذه الدولة أعلى من منصب المجتهد، ويحاكي منصب شيخ الإسلام في الدولة العثمانية. لكن الصدر/صدر الصدور بدأ يفقد سلطته وسطوته لمصلحة المجتهدين الذين سيؤدّون دورًا مهمًّا في المراحل اللاحقة من تاريخ الدولة الصفوية والدول التي تلتها.

علاوة على هذه المناصب العليا كان هناك بعض المُقرّبين من الشاه والمُساعدين له، نذكر منهم: اللالا الذي هو مُربّي الشاه، أو مُربّي أولاد الشاه، والديده أي الحارس، والمنشي الذي هو بمنزلة السكرتير الخاص للشاه، والذي يكتب الأوامر الصادرة عنه، والوزير الأعظم أو اعتماد الدولة وهو رئيس المستشارين والوكيل الرئيس في حمل أوامره، وكان رأس إدارة الممالك أو ولايات الدولة وأقاليمها، وكان بالمشاركة مع مستوفي الممالك المسؤول عن مالية الدولة وولاياتها. ويأتي بعده مباشرة الأمراءُ الأربعة الكبار، وهم من العسكريين، وهم القورچي باشي، وقوللر أقاسي والتفنكجي باشي والتوبچي باشي. ومن المناصب المهمة الأخرى منصب مستوفي الممالك وناظر البيوتات ومستوفي الخاصة، وإيشيك ـ أقاسي ـ باشي (رئيس سادة التخوم). والمهماندار باشي (رئيس المضيفين) ومهمته مقابلة السفراء الأجانب والمبعوثين عند وصولهم إلى العاصمة والاهتمام بهم

---

(٧٣) سيتم التطرق إلى هذه النقطة في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

وإحضارهم إلى الشاه. ويأتي بعد اعتماد الدولة بوصفه رئيسًا للممالك، فريقٌ من الموظفين، وهم بحسب الأهمية: الولاة، والبيكلربيكي، والحكام العامّين، والقولبيكان (Qolbegis) (الأمراء المساعدون)، والخانات، والسلاطين الذين كانوا مسؤولين عن المقاطعات الصغرى والمدن. وفي المجال الديني كان هناك تجاذُب بين منصبَي الصدر وشيخ الإسلام، إلى أن كان المنصب الأخير هو الأعلى حتى عهد الشاه سلطان حسين، حيث حلّ مكانه (الملا باشي). وبالنسبة إلى حُكام الولايات أو الأقاليم، كان هناك أربعة وُلاة لهم أهمية خاصة، وهم والي عربستان، فوالي لورستان، ثم والي كرجستان، وأخيرًا والي أردلان أو كردستان[٧٤].

قبل الحديث عن وُلاة الأقاليم وأبرز المناصب فيها، لا بدّ من إعادة التشديد على أنّ التمييز بين الوظائف وتصنيفها إلى سياسيةٍ وعسكرية ودينية كان من الصعوبة بمكان في هذه المرحلة من تاريخ الدولة الصفوية، وذلك نظرًا إلى تداخُل هذه الأمور بعضِها ببعض، بالإضافة إلى اضطلاع الشخص الواحد بأكثرَ من وظيفةٍ في آنٍ واحد، وفي أغلب الأحيان كان مُتقلّد الوظيفة السياسية يضطلع بالأمور العسكرية، وكذلك الموظف العسكري يمارس نفوذًا سياسيًا واضحًا، ولا تخلو المناصب الدينية من مثل هذه التداخلات أيضًا. ويشار إلى أنّه كان للوكيل دور مهم في تسيير شؤون الدولة الصفوية، واعتبر القزلباش أنه حِكر عليهم، وعندما قام الشاه إسماعيل بالحَدّ من نفوذهم، وأبعدهم عن هذا المركز، وعيّن خمسة وُكلاء من التاجيك، قاوم القزلباش هذا العمل، وبالنتيجة قَتل القزلباش اثنين من الوكلاء الخمسة، ولاقى الثالث حتفه نتيجة عداء القزلباش له وتخاذُلهم عن نُصرته، أمّا الاثنان الباقيان فلم يستمرّا في منصبَيْهما لأكثرَ من سنتين لكلٍّ منهما[٧٥]. وبعد چالديران اهتزّت سلطة الشاه وصورته الكاريزمية، وأدى ذلك إلى طغيان أصحاب المناصب الكبرى على شؤون الدولة في أواخر عهد الشاه إسماعيل الأول والعقد الأول من حكم ابنه الشاه طهماسب.

---

(٧٤) سازمان اداری حکومت صفوی، ص ١١٧؛ ٨١؛ ٨٤؛ ٩٨؛ ٨٥؛ ٢٨؛ ٥٤؛ ٩٠؛ ١٠٠؛ ٨٨؛ ٧١؛ ٧٨؛ ١٨٧؛ ٧٢؛ ٧٦ و٧٧ بالتالي.

(٧٥) Savory, «The Safavid Administrative System,» p. 359.

سابعًا: حكومات الأقاليم

توزّعت الدولة الصفوية التي غدت إمبراطورية بعدما شمل نطاقها البلاد الواقعة إلى غرب ما وراء نهر جيحون (أموداريا) وبحر قزوين وبغداد إلى الخليج، التي يعرضها أُلغ بك الصفوي على الشكل التالي: إقليم فارس وعاصمته شيراز، وإقليم لورستان وعاصمته شوشتر، وإقليم عراق العجم وعاصمته أصفهان التي اتخذها الشاه عباس الأول عاصمةً له، وإقليم قزوين وعاصمته قزوين التي اتخذها الشاه طهماسب الأول عاصمة له بعدما نقل مركز حُكمه إليها من تبريز، وإقليم همدان وعاصمته همدان، وإقليم جيلان وعاصمته لاهيجان، وإقليم شيروان وعاصمته شيروان، وإقليم أستراباد وعاصمته أستراباد، وإقليم مازندران وعاصمته مازندران، وإقليم خراسان وعاصمته هراة، وإقليم قندهار وعاصمته قندهار، وإقليم سيستان وعاصمته سيستان، وإقليم غنجة وعاصمته غنجة (عاصمة إقليم قرباخ في أرمينيا اليوم)، وإقليم أذربيجان وعاصمته تبريز أولى عواصم الإمبراطورية الصفوية في عهد الشاه إسماعيل الأول وفي قسم من عهد الشاه طهماسب الأول، ثم مناطق ومقاطعات إقليم كردستان الثلاث: الأولى تنحصر بين عراق العرب وأذربيجان، ولها عاصمتان هما خوي وسلماس، ثم مقاطعة ملقا أو مراغة وعاصمتها مراغة نفسها، ثم منطقة عراق العرب وتُعرف باسم عاصمتها بغداد، وإقليم هرمز وعاصمته تحمل الاسم نفسه[٧٦]. بالإضافة إلى إقليمَي عربستان وجورجيا.

قامت في معظم الأقاليم حكومات محلّية، تمثّلت بالحاكم الذي أحاط نفسه بموظّفين على غرار الموظفين في العاصمة، وفي هذا المجال يذكر سافوري أنّ الحكومات الإقليمية كانت إلى حدّ كبير صورةً مُماثلة للحكومة

---

(٧٦) أُلغ بك بن السلطان علي بك (حوالى ١٥٦٠ ـ ١٦٠٤) كان في عداد بعثة «شرلي» التي انطلقت من بلاد فارس في عهد الشاه عباس الأول، وتحول إلى الكاثوليكية، وتعمد تحت اسم «دون جوان الفارسي» وألّف كتاب *Relaciones* الذي ترجمه G. Lestrange تحت عنوان: *Don Juan of Persia*، ومنه نقتبس هذه المعلومات. انظر: de Persia Juan, *Don Juan of Persia a Shiah Catholic, 1560-1604*, Translated and Edited with an Introduction by G. Le Strange, Broadway Travelers (London: [George Routledge], 1926), pp. 38-44.

المركزية[٧٧]. وكانت حكومة الولايات في الفترة الأولى من حكم الدولة الصفوية حكرًا على أمراء القزلباش الذين كانوا ينالون حكم الأقاليم بشكل تيولات (Tyouls)، وكان على الحاكم تأمين عدد من الجنود عندما يطلب منه ذلك. شذّ عن هذه القاعدة القاضي محمد الكاشاني الذي كان صدرًا وأميرًا لديوانٍ أعلى منذ عام ٩٠٩/١٥٠٣ ـ ١٥٠٤، وهو موظف سابق في إدارة دولة الآق قيونلو، تقرّب من الشاه إسماعيل حتى أصبح نائبه، وتقلّد حُكم يزد وكرمان وكثير من المناطق في عراق العجم، علاوة على شيراز التي حكمها ردحًا من الزمن، وهوما حرّك ضدّه وأثار حِقد كُلٍّ من القزلباش ووكيل نفس نفيس همايون الأمير نجم الدين التاجيكي[٧٨].

وُجدت كذلك في مراكز الحكومات الإقليمية مناصبُ عليا، مثل: الوزير، والصدر، والقورچي باشي، وكان الأولان من أصحاب المناصب البارزة في الإقليم. وكان تعيين الوزراء في مراكز حكومات الأقاليم تقليدًا مُتّبَعًا منذ عهد التيموريين والقرا قيونلو والآق قيونلو، وكانوا أقلَّ رُتبةً من الوزير الموجود في العاصمة/ المركز.

كان الحكام يُعيّنون الوزراء في أقاليمهم وكان هؤلاء مسؤولين أمامهم وليس أمام «الوزير المركزي»[٧٩]. وورث الصفويون النظام الإداري التيموري والقرا قيونلوي والآق قيونلوي، ومن جملة ما ورثوا عنهم كان تعيين الوزراء في الأقاليم، الذين كانوا بمعظمهم من التاجيك الذين مثّلوا استمرارية الإرث الإداري التتري ـ التركماني. وكان الحُكام يُعيّنون وزراءهم، إذ يُذكر أنّ «دورميش خان شاملو» حاكم خراسان الجديد اتخذ في عام ٩٢٧/١٥٢١ «أحمد بك نور كمال الأصفهاني» وزيرًا له، وأرسله إلى البلاط. وفي بعض الأحيان كان الوزراء يُكلفون بحجز حكام أقاليمهم، كما حدث عام ٩٣٥/١٥٢٨ عندما وضع حاكم «كرمان» في حجز وزيره عقابًا له على تقصيره في القيام بواجبه العسكري في معركة «جام». كما وُجد كذلك أكثرُ من وزير لدى حاكم الإقليم الواحد.

---

(٧٧) Savory, Ibid., p. 369.

(٧٨) سازمان اداری حکومت صفوی، ص ٨١.

(٧٩) الوزير المقيم في العاصمة.

استطاع كثير من وزراء الأقاليم الترقّي إلى منصب وزير المركز، ويبدو أنّ ميرزا شاه حسين الأصفهاني، وزير حاكم خراسان دورميش خان، كان أول وزير إقليمي يُعيَّن في المركز/العاصمة في منصبَي الوكالة والوزارة بعد معركة چالديران. كما عُيِّن المير جعفر (قتل عام ٩٣٧/ ١٥٣٠) وزيرًا للشاه طهماسب، وكان قبل ذلك وزيرًا لزين الدين سلطان شاملو في بغداد، ومثل ذلك أحمد بك نور كمال الأصفهاني وزير حاكم هراة حسين خان شاملو، الذي عُيِّن في منصب وزير ديوان أعلى. وعام ٩٤٢/١٥٣٥ ـ ١٥٣٦، عُيِّن گچك عناية الأصفهاني الخوزاني وزيرًا في العاصمة بالمشاركة مع القاضي جهان القزويني، وكان قبل ذلك وزيرًا لكپك سلطان. ويُلاحَظ أنّ بعض وزراء الأقاليم حملوا لقب نائب ووكيل، وهو ما يُشير إلى نيابتهم عن حاكم الإقليم، ويختلف ذلك بالطبع عن النيابة أو الوكالة عن الشاه. هذا ولم تقتصر الاستعانة بالوزراء على الحُكام فقط، بل إنّ الدواتدار (مالك دواة، المنش) كان يتخذ وزيرًا له، ويُذكَر في هذا المجال أنّ ملا بك كان وزيرًا لعلي بك تكلو الدواتدار وأحمد بك الدواتدار[٨٠].

في مجال الصدارة كذلك، ورث الصفويون إرث سابقيهم في التعيين والتسمية، حيث كان التعيين من الحاكم الإقليمي، لا من الصدر المقيم في المركز (الصدر المركزي)، ومع أنّ وظيفته كانت مثل وظيفة الصدر المركزي، فإنّ تعيين صدور الأقاليم وجعل تبعيتهم لِحُكامهم كان ـ على ما يبدو ـ بهدف القضاء على سيطرة الصدر المركزي على الشؤون الدينية في الإمبراطورية الصفوية، أو الحَدّ منها.

من أبرز هؤلاء الصدور كان الأمير السيد غياث الدين محمد الهروي الرازي[٨١] الذي تحدّر من أسرة علَوية من الري، والذي نشأ في هراة،

---

(٨٠) Savory, «Some Notes on the Provincial Administration of the Early Ṣafawid Empire,» pp. 116-121.

(٨١) الذي يحدّد مقتله بأنه كان في ١٠ رجب/١٦ حزيران/ يونيو. انظر: پارسادوست، ص ٦٠٨، وعبد الحسين بن أحمد التبريزي الأميني، **شهداء الفضيلة: كتاب فني، تاريخي، أدبي، مبتكر في موضوعه، يتضمن تراجم شهداء علمائنا الأعلام من القرن الرابع الهجري إلى العصر الحاضر وهم مائة وثلاثون شهيدًا**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ص ١١٠.

وتلقّى علومه الدينية فيها، ولفت انتباه حاكمها السلطان حسين ميرزا بايقرا الذي عيّنه مُدرّسًا في مدرستها. وبعد وفاة حسين (٩١١/١٥٠٥) استمر السيد غياث الدين في منصبه، وأحاطه ولدا حسين (بديع الزمان ومظفر حسين) بالعناية والاحترام. وعندما سيطر الأوزبك على هراة في عام ٩١٣/١٥٠٧ نال السيد غياث الدين الحظوة لدى محمد شيباني خان الأوزبك. وعندما سيطر الشاه إسماعيل على خراسان في عام ٩١٦/١٥٠٩ ـ ١٥١٠ عيّنه قاضيًا على خراسان مع صلاحية مطلقة في الأمور الشرعية، وفي عام ٩٢٢/١٥١٦ عُيّن السيد غياث الدين صدرًا لطهماسب ميرزا (الشاه طهماسب في ما بعد) الذي عُيّن حاكمًا على خراسان، وعيّن أميرخان التركماني مُربّيًا (لالا) له. وكان للأمير غياث الدين سلطة على أبناء الطبقات الدينية والسادة، وكان مسؤولًا عن إدارة الأوقاف وتدبير شؤونها. وعظّم الشاه إسماعيل من قدر غياث الدين، وأعلى مقامه ومنحه الطبل والعلم، وثبّته في منصب الصدارة لطهماسب، كما منحه إدارة الأوقاف في خراسان بالإضافة إلى الأوقاف التي تقع بين حدود العراق وأذربيجان شرقًا إلى حدود طخارستان غربًا، وقلّده رُتبة الأمير. أقلق هذا التدبير حاكم هراة أميرخان التركماني الذي عامَلَه بجفاءٍ لدى عودته إليها عام ١٥١٨، لكن الشاه كان نصيرًا للصدر، وأمر حاكم هراة بالامتثال لأوامره، وأوفد لذلك الشيخ أبا سعيد الذي وصل المدينة في ٢١ ذي القعدة ٩٢٦/٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٥٢٠، وامتثل أميرخان للأمر الملَكي، وعامَل الصدر باحترام زائد ما دام المبعوث الملكي حاضرًا، ولمّا غادر عاد الحاكم إلى سيرته السابقة في معاملة الصدر الذي أصبح مُعلّمًا للميرزا طهماسب مكان مولانا نظام الدين الطبسي. ولمّا حاصر عبيد الله خان الأوزبك مدينة هراة شارك الصدر السيد غياث الدين في مقاومة الحصار وفي القتال، وحاول تقديم المساعدة للأمير خان الذي صدّه برُعونة. فصمّم السيد على العودة إلى البلاط في تبريز عند فكّ الحصار. ووجد الأمير خان الفرصة مُواتيةً للتخلّص من السيد غياث الدين، فاتهمه بدعوة بابر التيموري إلى هراة، ثم اعتقله وقتله في اليوم التالي، وذلك في ٧ رجب ٩٢٧/١٣ حزيران/يونيو ١٥٢١ في قلعة اختيار الدين[٨٢].

---

(٨٢) Savory, Ibid., pp. 124-126.

الواقع أنّ الدور الذي قام به الصدر السيد غياث الدين محمد يؤكد تداخُل المجالات السياسية والعسكرية والدينية، إذ إنّ الصدر منصِبٌ ديني، أشرف صاحبُه على الأوقاف وأموالها التي طمع فيها الأمير خان التركماني، فحاول التخلُّص من الصدر الذي نال رتبة أمير أيضًا، وشارك في العمل العسكري، ودافع عن هراة. أقلق دور الصدر السياسي ـ العسكري المتنامي الأمير الطامع في وضع يده على أموال الوقف إحدى المؤسّسات الدينية، فعمل جاهدًا للقضاء عليه. ولم يكن غياث الدين أول الصدور الذين يشاركون في القتال أو آخرهم، ففي چالديران كان أكثر من صدر في عداد القتلى في المعركة، وفي عام ١٥٤٨/٩٥٥ شارك كلٌّ من الصدر مير شمس الدين أسد الله وابنه، وخليفته المير زين الدين علي، والمير وجيه الدين عبد الوهاب في الدفاع عن دزفول ضدّ القاص ميرزا الذي ثار على أخيه الشاه طهماسب. وعام ٩٤٢/ ١٥٣٥ ـ ١٥٣٦ كان للقاضي حسن دورٌ كبير في الدفاع عن هراة ضدّ عبيد الله الأوزبكي بالتعاون مع خضر چلبي، حيث شارك في مقاومة حصار الأوزبك لمدة شهرٍ كان القتال فيه من الفجر إلى النجر. وعام ٩٦٤/ ١٥٥٦ ـ ١٥٥٧ اعتقل الشاهُ القاضيَ محمد بن القاضي مسافر الذي كان مسؤولًا عن الدفاع عن أذربيجان ومدينة تبريز لبضع سنوات.

استمرّ الشاه طهماسب في تعيين صدور الأقاليم، ففي عام ٩٣١/ ١٥٢٥ عُين صفي الدين ابن الصدر الأمير جمال الدين الاسترابادي صدرًا في خراسان، وأُرسل إلى «هراة»، وقام مولانا يحيى خان لسنوات عدّة بأعباء منصب الصدر في جيلان[(٨٣)].

كان في الأقاليم موظّفون عسكريون، يُعرف أحدهم بالقورچي باشي ويقود المجموعات المحلّية للقورچيين، نذكر منهم على سبيل المثال: حسين قلي خلفا روملو الذي عُين في عام ٩٨٤/ ١٥٧٦ ـ ١٥٧٧ في منصب قورچي باشي في مشهد، والأمير حسين بك ابن بيرم بك قرمانلو القورچي باشي للإمام علي ميرزا، ابن طهماسب. ويشير مؤلّف كتاب **أحسن التواريخ**

---

(٨٣) Savory, «Some Notes on the Provincial Administration of the Early Ṣafawid Empire,» pp. 126-127.

إلى القورچي باشي بادار في عام ٩٤٥/١٥٣٨ ـ ١٥٣٩، الذي قدِم من شروان، وكان على دِراية كاملة بطرق الدخول والخروج من المنطقة للمشاركة في فتح شيروان[٨٤].

يغيب منصب أمير الأمراء عن المراكز التي عُرفت في الأقاليم، باستثناء بعضها ذات الأهمية الاستراتيجية، حيث يُذكر أنّ بعض حُكام القزلباش العسكريين في الأقاليم المهمّة مثل أذربيجان اتخذوا لقب أمير الأمراء بدلًا من اللقب المعتاد لقائد القزلباش وهو الحاكم أو الأمير أو بكلربك[٨٥].

يسوق سافوري بعض الملاحظات حول الحكومات في الأقاليم، فيجد أن استخدام لفظ «وكيل» ونعت بعض موظّفي الأقاليم به لم يكن له معنًى مُحدّد، وكان يشُوبه شيءٌ من الغموض. كما وُجد بعض الوزراء في عواصم بعض الأقاليم، وكان يتبع لهم الوزراء في مدن أقاليمهم، الذين هم أدنى مرتبةً منهم. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون وزراء في «مشهد» و«سبزوار» وغيرهما من مدن خراسان، والوزير المسؤول عن الجميع في «هراة»، مكان إقامة حاكم خراسان العام. أما حكام الأقاليم من القزلباش، فكان يُطلق عليهم ألقابٌ مثل «الوالي» أو «الحاكم» أو «البكلربك» وفي بعض الأحيان لقب «داروغا» أو «تيولدار»، وفي الأيام الحرجة كانت تطغى الصبغة العسكرية، فكان يطلق لقب «أمير الأمراء» مع هذه الألقاب أو كبديل منها. ومع غياب الفصل بين الوظائف السياسية والإدارية والدينية والعسكرية ساد التداخل بينها، وكان ذلك يعود إلى قوة شخصية المتولّي وقدراته، فالصدر القوي مثلًا كانت سلطته تمتدّ إلى المجالات المالية والإدارية والعسكرية، بالإضافة إلى منصبه السياسي[٨٦].

---

(٨٤) يشير سافوري إلى أن معنى «القورچي باشي بادار» غامض. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢. ويبدو أن لمعناه علاقة بقيادة الفرسان ذوي الخيول السريعة. انظر مادة «بإدار» و«قورچي باشي» في: إبراهيم الدسوقي شتا، **المعجم الفارسي الكبير = فرهنك بزرك: فارسي ـ عربي**، ٣ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٢)، ص٤٩٢ و٢١١٩.

(٨٥) Savory, Ibid., p.121.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨، و Savory, «The Safavid Administrative System,» pp. 369-371.

وُجد في بعض المدن موظّفٌ يُسمّى كلانتر[٨٧]، يشبّهه مينورسكي - ويؤيده سافوري في ذلك - برئيس البلدية، يليه في المسؤولية موظّفٌ آخرُ يُدعى كدخدا الذي كان يعتبر مسؤولًا عن تطبيق النظام العُرفي، كما اعتُبر في المناطق الريفية رئيسًا للقرية[٨٨]، أما فراغنر فيعتبر الكدخدا رئيسًا لمنطقة، وكان الكلانتر مُقدَّمًا عليه. ومن المهمات التي كان يضطلع بها الكلانتر، جمعُ رؤساء المناطق الكدخدان، وشيوخ الحِرفيين ورؤساء الأصناف لتحديد الضرائب المتوجّبة وعدد الرجال المطلوبين للقيام بأعمال السخرة في المشاريع التي يُنفّذها الشاه[٨٩]. والملاحظ في هذا المجال عدمُ اقتصار تقلّد هذا المنصب على المسلمين، بل تقلّده المسيحيون أيضًا، فكلانتر الأرمن في جلفا كان أرمينيًا[٩٠].

---

(٨٧) سميعا، ص ٣٠.

(٨٨) سازمان اداری حکومت صفوی، ص١٥١ - ١٥٢؛ Roger M. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 71 and 182 and Bert Fragner, «Social and Internal Economic Affairs,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 546.

(٨٩) سميعا، ص٤٧.

(٩٠) Fragner, p. 553.

الفصل السادس

الدولة الصفوية: التنظيم الاقتصادي والمالي

تعتمد الدولة على مقومات متعدّدة، ويشغل الاقتصاد حيّزًا أساسيًا فيها. فالدولة من أجل أن تقوم، يجب أن تشغل حيّزًا جغرافيًا تقوم عليه مؤسّساتها، وتنطلق منه جيوشها، وتسكن الجماعة سهوله وجباله وأوديته، وتنجز عليه معظم النشاطات والأعمال الاقتصادية في شتى المجالات الزراعية والصناعية والتجارية. فالأرض التي تشغلها الدولة تُعتبر من العناصر المهمة في تكوينها؛ كونها مسرحًا لسكن الناس ونشاطاتهم المعيشية (زراعة، تجارة، صناعة)، والعسكرية (الحروب) على حدّ سواء. ومع أنّ الأرض بتكويناتها المادية من العناصر الثابتة، فإنها أكثرُها تغيُّرًا وتبدُّلًا تبعًا للأنظمة السياسية وتنظيماتها وصراعاتها الداخلية والخارجية.

أولًا: تنظيم الأراضي

تُشكّل الأراضي وإيرادتها والضرائب التي تُفرض عليها الموارد الأساسية الثابتة، وتُعتبر مع الجزية والغنائم التي كان يُؤخذ خُمسها، من المصادر المهمة لتمويل بيت المال في الدولة الإسلامية، علاوة على الضرائب التي فرضتها الشريعة، مثل الزكاة والصدقات والجِزية وغيرها.

ميّز الفقهاء بين الأراضي بحسب طريقة اكتسابها، سواء بالفتح أو بالصُلح. وتذكر لامبتون أنّ تصنيف الفقهاء للأراضي كان محكومًا بمفهومين: مفهوم الملكية الجماعية/العامة الذي كان سائدًا بين المسلمين الأوائل، ومفهوم الإمام ووظيفته. فاعتبر الإمام الشافعي الأراضي المفتوحة عَنوةً، وهجرها أهلُها أو قُتلوا، غنيمةً تُوزّع بين الفاتحين، إلا إذا رفضها الأخيرون، فتوقف للمصلحة العامة. أما الإمام مالك فاعتبرها ملكًا للجماعة، بينما اعتبر الإمام أبو حنيفة أنّ للإمام الحقَّ في قِسمتها بين الفاتحين الذين يدفعون ضريبة العُشر، أو يعيدها إلى أصحابها الأصليين

ويفرض عليهم خَرَاجها، أو يُوقفها لجماعة المسلمين. وكان للإمام/ الخليفة الحقُّ في خُمس (١/ ٥) الأراضي المفتوحة، اتخذها صوافي له. وشكلت هذه الأراضي الحالة الأولى، أما الحالة الثانية فهي الأراضي التي جلا عنها سكانها، فدخلها المسلمون من دون قتال وكان عليها ضريبة الخرَاج[1]. ويُقسّم كلود كاهن الأراضي عند بداية الفتوحات إلى صنفين:

الأول يشمل الأراضي كافة التي كانت في ما سبق ملكًا لأفرادٍ غير مسلمين ولم يتركوها، فتركت في «عهدة مُستلميها، أي واضعي يدهم عليها، على أن تدفع ما عليها من ضريبة الخراج»[2].

يشمل الصنف **الثاني** الأراضي التي «ورثتها الجماعة الإسلامية من الدولة الرومانية ـ البيزنطية، أو من الدولة الساسانية، أو من المؤسسات الدينية المرتبطة بها، أو تلك الأراضي التي تتعلق بملاكين مختفين... الذين لم يكن لهم ورثة يتابعون استثمار الأرض، وأخيرًا تلك الأراضي التي لم تكن في وقت من الأوقات مملوكة لأفراد أو لجماعات محلّية، كالصحاري مثلًا». احتفظت الدولة بقسم من أراضي الصنف الثاني، وعمدت إلى تأجيرها، ومنحت قسمًا آخر إلى لأفراد أو الجماعات بهدف استثماره بما يعود بالنفع المشترك على الجماعة بكاملها تحت اسم «القطيعة»، وفي بعض الحالات كان يتم شراء هذه الأرض من الدولة، ويوضع عليها ضريبة العُشر بدلًا من الخراج[3].

أما محمد باقر الصدر فيشير إلى أنّ الشريعة طبّقت «على الأراضي التي تضمُّها دار الإسلام الأشكال الثلاثة للملكية، فحكمت على قِسم منها بالملكية العامة، وعلى قسم آخر بملكية الدولة، وسمحت للملكية الخاصة

---

(1) Ann K. S. Lambton, «Khalisa,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 4 (1978), p. 974.

(٢) كلود كاهن، «تطور الإقطاع الإسلامي ما بين القرنين التاسع والثالث عشر،» ترجمة جورج كتورة؛ تحرير رضوان السيد، **الاجتهاد**، السنة ١، العدد ١ (تموز/ يوليو ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨)، ص ١٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

بقسم ثالث»[٤]. كما يذكر أن التمييز بين الأراضي يتم بحسب طريقة انضمامها ووضعيتها قبل ذلك، ويُقسّمها إلى أربعة أقسام:

يشمل القسم **الأول** الأراضي التي أصبحت إسلامية بالفتح، وتُعتبر ملكًا عامًا للمسلمين، يقوم الإمام بإيداعها إلى القادرين على استثمارها مقابل خَرَاجها، أمّا الأرض المَيْتة منها فهي ملك للإمام، أو ما نُسمّيه «ملكية الدولة» بحسب تعبير الصدر.

أما القسم **الثاني** فهو الأراضي المُسلّمة بالدعوة، مثل أرض المدينة المنوَّرة مثلًا، فهي لأهلها، أما الأرض المَوَات والعامرة طبيعيًّا منها، فيُطبَّق عليها مبدأ ملكية الدولة ورقبتها إلى الإمام.

القسم **الثالث** هو أرض الصلح التي لم يُقاوِم أهلُها، ورضُوا بالعيش مُسالمين في كنف الدولة الإسلامية، فهذه يُطبَّق عليها ما تمّ عليه الصلح بشأنها، ويدخل مَوَاتُها والعامرة طبيعيًا منها تحت تصرُّف الإمام.

يشمل القسم **الرابع** أنواعًا من الأراضي تخضع لمبدأ ملكية الدولة، مثل الأراضي التي سلّمها أهلها إلى الدولة الإسلامية من دون هجوم من المسلمين، أو الأراضي التي باد أهلها، أو الأراضي المستجدّة مثل ظهور جزيرة في البحر أو النهر مثلًا، فهذه تُطبَّق عليها القاعدة الفقهية القائلة إنّ كل أرض لا ربّ لها هي للإمام[٥].

يذكر أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤/٨٣٨ ـ ٨٣٩) أنّ الشريعة «جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام: أرض أسلم عليها أهلها، فهي لهم ملكُ أيمانهم، وهي أرض عُشر، لا شيء عليهم فيها غيره. وأرض افتُتحت صُلحًا على خرج معلوم، فهم على ما صُولحوا عليه، لا يلزمهم أكثر منه. وأرض أخذت عَنْوةً، فهي التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم: سبيلُها سبيل الغنيمة، فتُخمس وتُقسم، فيكون أربعة أخماسها

---

(٤) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧)، ص ٣٩٤.

(٥) ويقسم السيد محمد باقر الصدر هذه الأراضي إلى: العامر بجهد بشري، والعامر طبيعيًا، مثل الغابات، ومن ضمنها الأراضي المهملة، والأراضي الميتة. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٩؛ ٤٠٩ ـ ٤١٩، و٤٢٣ ـ ٤٢٥.

خططًا بين الذين افتتحوها خاصة، ويكون الخُمس الباقي لمن سمّى الله تبارك وتعالى. وقال بعضهم: بل حُكمُها والنظر فيها إلى الإمام: إنْ رأى أن يجعلها غنيمة، فيخمسها ويقسمها، كما فعل رسول الله (ﷺ) بخيبر، فذلك له، وإنْ رأى أن يجعلها فَيْئًا فلا يخمسها ولا يقسمها، ولكنْ تكون موقوفةً على المسلمين عامة ما بقوا، كما صنع عُمر بالسواد، فعل ذلك»[٦].

تطوّر نظام الأراضي في الدولة الإسلامية، مع اتساعها وتداخُلها مع أنظمة جديدة ودخول شعوب جديدة في عداد الأمة الإسلامية، وبعد توقُّف الفتوحات وانحسارها، لم تبقَ الأراضي مُوزّعةً كما كانت عليه في مراحل الدولة الإسلامية الأولى. وأخذت تظهر أنواع وتسميات للأراضي، وذلك عندما أخذت الأراضي تُمنح بشكل إقطاعات بدلًا من المعاش الذي كان الموظف العسكري أو المدني يتقاضاه. وفي عهود الدولة العباسية كانت هناك الأنواع التالية من الأراضي: «الأراضي الديوانية» أو أراضي الدولة، و«الأراضي الخاصة» (Khasa) التابعة للخليفة، و«أراضي الوقف» و«الأراضي المملوكة»[٧]. أما الأراضي في بلاد فارس فكانت قسمين، **الأول**: الأراضي التي لم يتركها أصحابها واستمرت في أيديهم باعتبارهم غير مسلمين ويدفعون الخرَاج، والقسم **الثاني**: الأراضي التي تركها أصحابها، وأراضي كسرى وأراضي المؤسسات الدينية والأراضي التي لا مالك لها. ومن القسم الأخير كان الخلفاء يُقْطِعُون العرب القطائع، ويدفع المُقطَعون العُشر عن هذه الأراضي[٨]. ثم تطوّر نظام الإقطاع، وأصبح هناك خمسة أنواع منه، هي: الهبة، والإقطاع الإداري، والإقطاع

---

(٦) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، شرح عبد الأمير علي مهنا (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨)، ص ٦٤.

(٧) Bert Fragner, «Social and Internal Economic Affairs,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, p. 500.

(٨) آن لامبتون، «نظرات في الإقطاع،» ترجمة رضوان السيد، **الاجتهاد**، السنة ١، العدد ١ (تموز/ يوليو ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨)، ص ٢٧٣، و Ann K. S. Lambton, «Reflections on the Iqta,» in: George Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Leiden: E. J. Brill, 1965), p. 360.

العسكري، والإقطاع الشخصي، والإقطاعات التي مُنحت للقادة(٩).

عُرف نظام الإقطاع العسكري في عهد البُويهيين والسلاجقة، وهو «إقطاع للجند بدل العطاء، وتتناسب سعة الإقطاع وعدد المُقاتِلة الذين يُقدم لهم المُقْطَع»(١٠). وكان الإقطاع مقتصرًا على وارد الأرض من دون تملُّكها، لكنْ مع الزمن تحوّل إلى «إقطاع الأرض لا الوارد» بحسب تعبير الدوري(١١). وتذكر لامبتون أنّ الإقطاع تحوّل إلى «ملك كامل كانت للمُقْطَع فيه صلاحياتُ التوريث»(١٢)، وتضيف أنّ مَنْح الإقطاع وخَرَاجه للعسكريين أدّى إلى بروز شبه استقلال عن الحكومة المركزية في حالات الضعف(١٣). وبالإضافة إلى الإقطاع العسكري، كان هناك أشكال مختلفة لمنح الأراضي، منها: «الإقطاع» الذي يُعرّفه قدامة بن جعفر بقوله: «هو أنْ يَدفع الأئمةُ إلى مَن يرون أنْ يدفعوا إليه شيئًا [من الأراضي]، يملك المدفوع ذلك إليه رقبته بحقّ الإقطاع، ويجب عليه فيه العُشر». ويقرنها بأنواع أخرى من الملكية مثل «الطعمة» و«الإيغار»، ويُعرّف قدامة بن جعفر الأُولى بقوله: «والطعمة هي أن يدفع [الإمام] إلى الرجل الضيعة فيستغلّها مدة حياته، حتى إذا مات ارتجعت بعده»، والفرق بينها وبين الإقطاع أن الأخير يكون لعقب المُتوفَّى، أمّا الطعمة فتُرتجع منهم. وأما «الإيغار» فهو بحسب قدامة بن جعفر: «أن تُحمَى الضيعة من أن يدخلها أحد من العُمال وأسبابهم بما يأمر الإمام به مِن وضع شيء عليها يُؤدَّى في السنة»(١٤). كما

---

(٩) المصدران نفسهما، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٨ و٣٦٩ ـ ٣٧٣ على التوالي.

(١٠) عبد العزيز الدوري: «نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية،» **الاجتهاد**، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨)، ص٢٦٣، و**مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٨٦، وحسن منيمنة، «نشوء الإقطاع في الإسلام،» **الاجتهاد**، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨)، ص ٣٠٢.

(١١) الدوري، «نشأة الإقطاع،» ص٢٦٣.

(١٢) لامبتون، ص ٢٨٣، و Lambton, «Reflections on the Iqta,» p. 369.

(١٣) Ann K. S. Lambton, «Iran. History to the Turkoman Invasion,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 17.

(١٤) نقلًا عن: الدوري؛ «نشأة الإقطاع،» ص٢٦٤، ومنيمنة، ص ٣٠٠. ويضيف منيمنة قائلًا: «وكان للكلمة معنى اصطلاحي آخر، أي الإعفاء من الضريبة، وذلك بأن يُوغر الخليفةُ الرجُلَ الأرضَ من غير أن يُحمّله أيّ التزامٍ مالي مقابل ذلك».

كان هناك نوع آخر عُرف باسم «المُقاطعة» وهي من أرض الخراج، يُصار إلى تأجيرها بمبلغ مقطوع لمدة سنة قمرية، ويُقدّر رسمُ إيجارها تقديرًا يُعرف بـ «العبرة»[١٥]. ويذكر كاهن أنّ بعض المقاطعات كانت تُمنح لمدة طويلة يؤدّي متسلّمها «مبلغًا مُتفقًا عليه ومُحدَّدًا تحديدًا ثابتًا، ومن غير أن تُعنى الدولة بمعرفة الطريقة التي يفرض فيها هذا المنتفع الضريبة على السكان. وهو في الغالب أميرٌ مستقل في ولاية صعبة الارتياد، أو هو زعيم إحدى القبائل»[١٦]. كما كان هناك نوع آخر عُرف باسم «التسويغ» وهو أرضٌ مُعفاة من الضريبة لمدّة سنة قابلة للتجديد، بالإضافة إلى «الحطيطة» أو «الطريقة» وهي أراضٍ تقع وسط أراضي الخرَاج، يُحدِّد ديوان الخراج وضعها[١٧]. وهناك نوع آخر عُرف باسم «الإلجاء» أو «التلجئة»، وهي عملية «لجوء المُلّاك الضعاف إلى وجهاء أو مُتسلّطين من أجل حماية ممتلكاتهم عن طريق إلجائها إلى اسمهم وجاهِهم وسُلطانهم.. والدافع للتلجئة كان دائمًا إما الخوف من الهجمات والإغارات، أو الهرب من ارتفاع الضرائب ومطالب السلطان»، كما تقول لامبتون[١٨]. وبشكل أوضح، الإلجاء «هو اضطرار أو حمل مَن لم يعُد من الرعية قادرًا على حماية ممتلكاته على نقلها لاسم بعض ذوي النفوذ والقوة، احتماءً بهم وفِرارًا من ثِقل بعض الضرائب»[١٩].

إذًا، كانت هناك أشكال متعدّدة من ملكيات الأراضي في الدولة الإسلامية، أبرزها كان الإقطاع العسكري الذي اعتُبر بديلًا من الراتب، وقامت على هامشه أنواع متعدّدة، مثل الإقطاع، والمقاطعة، والطعمة، والتسويغ، والحطيطة، والإيغار والتلجئة، بالإضافة إلى الأوقاف وأملاك الدولة والأرض العامرة طبيعيًّا. وظهرت مع الإيلخانيين تعبيرات جديدة مثل

---

(١٥) كاهن، «تطور الإقطاع،» ص٢٠٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٧) أبو الفرج قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتاب**، في: المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(١٨) لامبتون، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦، و Lambton, «Reflections on the Iqta,» p. 362.

(١٩) منيمنة، ص ٢٩٩.

دالاي (Dalay) وإينجو (Indju)[٢٠] اللذين أُطلقا على التوابع الخاضعة للخان العظيم وتلك التي يمنحها لأقربائه وغيرهم، وشملت الأراضي التابعة للحاكم مباشرة، أو التي يمنحها كإقطاع أميري لأنسبائه. وبينما غاب تعبير دالاي، استمر تعبير إينجو، وأُطلق في عهد الإيلخانيين على الأراضي بشكل عام، مع الإشارة إلى أنها لم تكن محصورة بالمِنح للأسرة الحاكمة وأعوانها، ثم اقتصر على الأرض التي يحقّ للحاكم التصرفُ الكامل بها، ومنحُها بالوراثة لأسرته أو للآخرين[٢١]. وهناك نوع من الأراضي كانت تُمنح ضريبتُه تحت اسم إدرار (Idrar) ومقاصة (Muqasa)، وكانت هذه الأراضي معروفة منذ عهد الجلائريين، والأُولى تعطي المستفيد منها حقّ المطالبة بحصة ثابتة من عائدات خراج منطقة معينة بناءً على وثيقةٍ ينالها من الحاكم، وهذا الحق كان يُمنح للشخص بشكل وراثي أو غير وراثي، وفي الحالة الثانية كان يسمى «إدرار المعيشة»، ويُمنح للمستفيد مدى الحياة. وهذا التدبير كان معمولًا به قبل الجلائريين تحت اسم «إقطاع الإيجارة»، وفي بعض الحالات لم يقتصر الإدرار على حصص من الأرض، بل تجاوزها إلى المحاصيل الزراعية وضرائب التجارة (التمغا) والأملاك. أمّا المقاصة فإنها تمنح المستفيد حصة معينة في الملكية، سواء كانت أرضًا أم غير ذلك، وكانت مثل الإدرار تُمنح لمدى الحياة، وتُسمى «مقاصة المعيشة» أو تُورث، ويمكن تحويل الإدرار إلى مقاصة بقرار من الحاكم. وكان لمتسلّمي هذين النوعين بعض الامتيازات، مثل تسلّم مناصبَ رسميةٍ مهمة سياسية وعسكرية ودينية على السواء[٢٢]. كما كان هناك نوع آخر عُرف بـ «الخالصة»، وهو تعبير أُطلق في المصادر الفارسية على الأراضي التابعة للشاه[٢٣]، أو أرض الدولة الموقوفة على النفع العام، وتشمل الأنهار الصغرى، والخانات، والآبار التابعة للدولة. واستُخدم في عهود الإسلام الأولى تعبير «الصوافي» للدّلالة

---

(٢٠) سازمان اداری حکومت صفوی، با تعلیقات مینورسکیبر تذكرة الملوك [التنظيم الإداري للحكومة الصفوية، مع تعليقات مينورسكي على تذكرة الملوك]، ترجمة مسعود رجب نيا، ط ٢ (تهران: مؤسسة انتشارات امیرکبیر، ١٩٨٩)، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٢١) Lambton, «Khalisa,» p. 975.

(٢٢) Fragner, pp. 503-504.

(٢٣) سازمان اداری حکومت صفوی، ص ٢٥٤.

على الأراضي التابعة للدولة. كما أُطلقت تعابير «ضياع الخاصة»، وضياع السلطان وضياع الخلفاء على الممتلكات الخاصة لكلٍّ من الخليفة، أو السلطان أو الحكام. وفي أثر تشظّي الخلافة العباسية وقيام حُكم الأُسر شبه المستقلة، ظهر التعبيران «خاص» و«خاصة»، واستُعملا للإشارة إلى الممتلكات الشخصية للحاكم، مع التمييز بين الإيرادات التي تدخُل إلى بيت المال/ الخزينة من عائدات الأرض، وبين غيرها من الموارد. وفي عهد الإيلخان «غازان خان» (٦٩٤/ ١٢٩٥ ـ ٧٠٣/ ١٣٠٤) استُخدم تعبير «الخالصة» مرادفًا للخاص والخاصة. وفي مطلع عهد الصفويين، استُخدم التعبيران «خالصة» و«خاصة» من دون التمييز بينهما، وفي عهد الشاه عباس الأول اقتصرت «الخالصة» على الأملاك الملكية، بينما أُطلق تعبير الـ «خاصة» على المناطق والمقاطعات الخاضعة مباشرةً لإدارة الحكومة المركزية، وذلك للتمييز بينها وبين المناطق التي عُرفت باسم «ممالك»، وكانت غير خاضعة لإدارتها مباشرة[٢٤].

في العهد الصفوي استُخدمت تعابيرُ مثل «السيورغال» و«التيول»، وظهر الأول في العهد التيموري في القرن الثامن/ الرابع عشر، ويبدو أنه يُشبه ما كان يُعرف بـ «الإقطاعات». وبعد العهود التيمورية أصبحت السيورغالات مُعفاةً من الضرائب وتُورث غالبًا، كما كانت تُمنح لأفراد الطبقة الدينية. وفي حال حصول المُكلّف على الأرض، فإنه كان يُعفى من الضرائب، وله الحقُّ في أخذ الضرائب من السُكان المحلّيين، وعلى صعيد التشريع كان له الحق في إصدار القوانين. أما «التيول»، فكان منحةً موقتة مقابل الخدمات التي يُؤدّيها صاحب التيول الذي كان له الحق في جمع الضرائب وإصدار القوانين، وكانت التيولات وراثيةً أو غير وراثية، وغالبًا ما كان الحاكم الجديد يقوم بإعادة توزيع التيولات عند تسلُّمه منصبه[٢٥].

١ ـ السيورغال

«السيورغال» كلمة مغولية تعني: «المنحة» أو «التقدمة»، استخدمت في

---

(٢٤) Ann K. S. Lambton: «Khalisa,» pp. 972-973, and «Kharadj,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 1044.

(٢٥) Lambton, «Kharadj,» pp. 1043-1044.

عهد الإيلخانيين، ودخلت في التداول في العهود التيمورية والجلائرية والقرا قيونلوية والآق قيونلوية، وصولًا إلى العهد الصفوي. يتمتع صاحب السيورغال ببعض الحقوق، مثل جمع الضرائب، وامتلاك جزء من الأرض[٢٦]، وكانت بعض السيورغالات معفاة من الضرائب، وفي مثل هذه الحالات كان يشار إلى ذلك بشكل واضح في «الحجة»[٢٧] التي تُمنح لصاحب السيورغال، وفي حال زيادة مقدار الضريبة، فإنها تذهب لصاحب هذا السيورغال أيضًا، وكانت تُستخدم دائمًا عباراتٌ تشير إلى حماية صاحب السيورغال من الحجز أو زيادة الضرائب وتدخُّل جُباة الضريبة، مثل: «مَحمِيٌّ ضدّ الحجز»، أو «لن يتدخّل عُمال الضرائب في أي حال من الأحوال»[٢٨]، وكانت تُذكر كذلك الحقوق القانونية والإدارية لأصحاب السيورغالات في جداولَ خاصة، كما يستفاد من حُجج السيورغالات في عهد جهان شاه القرا قيونلو المُؤرّخة ٣ رجب ٨٥٩/ ١٩ حزيران/ يونيو ١٤٥٥، وكذلك في عهد الشاه إسماعيل الأول المُؤرّخة ١٠ رجب ٩١٥/ ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٠٩. وفي حال وفاة صاحب السيورغال، ينتقل الحق/ الالتزام إلى أبنائه عبر حُجّة تُكتب بأمرٍ من الحاكم عادة. وكانت الحقوق التي يكتسبها صاحب السيورغال مصحوبةً في الأغلب بشروط، مثل الخدمة العسكرية، أو تقديم عددٍ من المُحاربين المسلّحين تسليحًا حسنًا، باستثناء السيورغالات المَعفيّة من أي التزامات، التي كانت مقتصرة على أصحاب المقامات الدينية العالية، بحسبما يذكُر برت فراغنر[٢٩]. وتنوعت السيورغالات بين صغيرة وكبيرة، تراوحت مساحاتها بين أجزاء من قُرى، إلى مقاطعات صغيرة أو كبيرة، وفي حال السيورغالات الكبيرة، كانت حقوق أصحابها شاملة، وكانوا يتمتعون بامتيازات اقتصادية وسياسية. وشكّلت السيورغالات وأصحابها عائقًا أمام قيام سلطة مركزية قوية، وعندما حاول حُكام الآق قيونلو الحَدّ من استقلالية أصحاب السيورغالات،

---

(٢٦) سازمان اداری حکومت صفوی، ص ٤٤.

(٢٧) الحُجة هي الوثيقة التي تُكتب للشخص/ المؤسسة، وبموجبها يحقّ له التصرف في الأراضي المذكورة فيها.

(٢٨) يستفاد ذلك من حجة رستم الآق قيونلو المؤرخة بـ ٢٧ رمضان ٩٠٩/ ٢٩ أيار/ مايو ١٤٩٧. مذكور في: Fragner, p. 505.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٦، وسازمان اداری حکومت صفوی، ص ٤٥.

حقّقوا نجاحًا على مستوى الصغيرة والمتوسطة منها، وفشلوا أمام أصحاب السيورغالات الكبيرة الذين قاموا ضدّ الدولة.

اقتبس الصفويون شكل السيورغال من ضِمن ما ورثوا من التَرِكة التركمانية، لكنّ سياستهم في هذا المضمار كانت مختلفةً عمّن سبقهم، إذ كان الشكل الشائع لديهم هو السيورغالات المتوسطة والصغيرة الحجم، وشكّل أصحاب المناصب الدينية العليا الفئة الأكثر استفادة في هذا المجال. ومُنحت السيورغالات في بعض الأحيان للمؤسسات الدينية، حيث تمتّع المُتولّي (المدير) على هذه المؤسسات بصلاحيات صاحب السيورغال نفسها، ويبدو أن هذه الخطوة كانت لمنع جمع الثروة والنفوذ في يد شخصٍ واحد، بل في مؤسسة يمكن أن يتغيّر مسؤولها. وظلّ صاحب السيورغال في العهد الصفوي يتمتع بالإعفاء الضريبي والاستفادة كذلك من عائدات ضرائب السيورغال أو جُزء منها بحسب نصّ الحُجّة التي يمنح السيورغال بموجبها، وفي السيورغالات الكبيرة، تمتّع أصحابها بامتيازات إدارية وقانونية، ويبدو أنّ السيورغالات الكبيرة كانت امتدادًا للإقطاع العسكري السلجوقي. وفي هذا السياق يشير فراغنر إلى أنّ السيورغال نفسه هو عمليةُ تصفيةِ وصَهر عددٍ من المؤسسات الإقطاعية تمّت في منتصف القرن الثامن/الرابع عشر(٣٠). كما يرى أنّ السيورغال الكبير وُجد نتيجة ضعف قوة الدول المركزية التي قامت منذ العهد الإيلخاني إلى العهد الصفوي، وأنه تحوّل إلى عائقٍ جِدّي أمام قيام حُكمٍ مركزي قوي في تلك البلاد.

شكل الإعفاء المالي أحد أبرز مميزات السيورغال، وهذه الميزة وُجدت منذ العهد الإيلخاني، وكانت تستخدم تعابير تفيد هذا المعنى، مثل «مَعفيّ» أو «مسلمي»، وفي بعض الأحيان تُستخدم عبارات «معفي من دفع الضرائب»، أو «معفي من دفع الضرائب، يتصرف بحرية ومؤمن ضد الحجز»، أو «معفي من الضرائب، ترخان ومؤمن ضد الحجز». كانت هذه الإعفاءات تُمنح دفعة واحدة، وأحيانًا كانت الإعفاءات تقتصر على بعض الأمور، مثل الإعفاء من القيام ببعض الأعمال، أو لآجالٍ محددة، وفي

(٣٠) Fragner, p. 510.

كل حالة كانت توضع تفاصيل دقيقة وواضحة في حُجة التصرف.

استمر العمل بالسيورغال طوال القرون الممتدة من القرن الخامس عشر حتى الثامن عشر، ولم تكن محصورة في الأراضي الديوانية (أرض الدولة)، بل كانت تعطى في بعض الأحيان من أملاك الأوقاف، واستمر أصحاب المناصب الدينية وبعض الحكام المتنفذين يستأثرون برقبة أكثر السيورغالات. وفي هذا السياق نرى أن بعض المقامات الدينية غير الإسلامية كانت تستأثر بالسيورغالات أيضًا، مثل الأرمن[٣١].

٢ ـ التيول

هو تعبير حلّ مكان تعبير «الإقطاع» في العهود ما قبل المغولية، وعُدَّ رديفًا له، ويشبه إلى حدّ كبير السيورغال. ويذكُر فراغنر أنه «في القرن الخامس عشر، عندما تملك أعضاء الأرستقراطية العسكرية سيورغالاتهم الكبيرة، كانت التيولات تستخدم مثل مرتّبات للموظفين»، مشيرًا إلى أنّ تيولات الضباط ذوي الرتب العالية كانت تشبه إلى حدٍّ كبير السيورغالات المتوسطة التي نالها أصحاب المناصب الدينية العالية[٣٢]. وتميزت التيولات بما يلي:

- خضوعها لتحديد زمني ولا تُورث، ومع ذلك كانت التيولات تتراوح بين الوراثية وغير الوراثية.

ـ على صاحب التيول (التيولدار) تقديم بعض الخدمات، مثل القيام بوظيفة ما، أو تحضير وتجهيز وحدات عسكرية، أي أن التيول بهذا الشكل كان نوعًا من أنواع المعاش الدائم.

ـ انحصرت حقوق التيولدار في العائد الضريبي للأرض موضوع التيول، أو جزء منها.

بذا نلاحظ أن هذه الميزات هي نفسها المُكوّنات الأساسية لنظام الإقطاع في مراحله المبكرة. وارتكزت النتائج السياسية والاجتماعية

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥١٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

والاقتصادية لمختلف أشكال التيول على هذه العناصر الثلاثة، التي كانت مرتبطة نوعًا ما بالنطاقين الأرضي (المساحة) والمالي للتيول.

نال أعضاء الأرستقراطية العسكرية في العهد الصفوي أقاليمهم الواسعة بشكل تيولات، ويبدو أن منحها بهذا الشكل، وليس بشكل السيورغالات، كان الغاية منه العمل على الحَدّ من استقلال الحكام بتلك الأقاليم، مع العلم أن تصرُّف التيولدرات بتيولاتهم لم يكن يختلف كثيرًا عن تصرف أصحاب السيورغالات بسيورغالاتهم. ويشير شاردين (Chardin) إلى ذلك، إذ يرى أن التمييز بين التيولات والسيورغالات في أوائل ظهورها كان غير واضح المعالم، معتبرًا أن سكان التيولات الوراثية كانوا يَلقَون معاملة أحسن ممن يعيش في التيولات غير الوراثية، وذلك لأن التيولدار غير الوراثي كان يسعى إلى كسب أكبر قدرٍ ممكن من الأرباح، الأمر الذي ينعكس إرهاقًا وظلمًا لفلّاحيه[٣٣].

٣ ـ أهم الأنواع الباقية من الأراضي

لم يقتصر الوضع على أراضي التيول والسيورغال، بل كان هناك أراضي الملك والأوقاف. تراوحت الأولى بين «المُلك العادي» الخاضعة لضرائب العُشر (١/ ١٠)، وأراضي «المُلك الحر» المعفاة من الضرائب. وظهرت أراضي المُلك الكبيرة المساحة في العهد الإيلخاني من خلال عمليات البيع والشراء، ومع انهيار هذا النظام السياسي قام عدد من الأشخاص المُتنفّذين بامتلاك أملاك الإيلخان، وضمّوها إلى ملكياتهم الخاصة. وزادت الأملاك الصفوية المحيطة بأردبيل، ولا سيما في عهد الشيخ صدر الدين موسى، وصادر شاهات الصفويين عددًا من الأملاك ضِمن توجُّه عام يهدف إلى تركيز القوة والسلطة بأيديهم، وذلك عبر زيادة أراضي الحكومة (الخاصة).

أما أراضي الوقف، فهي عبارة عن الأملاك المنقولة وغير المنقولة، يتم وقفها عبر شروط معينة على أغراض دينية أو خيرية، ويُصرف منها على

---

(٣٣) زار شاردين بلاد فارس ثلاث مرات بين الأعوام ١٦٥٥ ـ ١٦٧٧. انظر: المصدر نفسه، ص ٥١٤.

المساجد والمقامات والأضرحة والخانقات والمؤسسات، مثل المدارس والخانات والجسور والآبار، وكان يمكن حبسُ نفقتها على أقرباء الواقف، وفي هذه الحالة يُسمى «الوقف الأهلي»، ويُعيِّن الواقف مُتولّيًا لوقفه. وكانت الأوقاف مُعفاةً من الضرائب ولا يمكن تحويلها إلى أي نوع آخر من الأراضي، كما لا يمكن بيعُها أو مُصادرتها نظريًّا، والواقع أن أوقافًا عدة تمّت مصادرتُها في عهد المغول، وحتى في الأيام الأخيرة من عهد الصفويين. وطُبق على بعض أراضي الأوقاف نوع خاص من الحيازة، حيث كانت تُمنح للحائز/المستأجر لمدّة ٩٩ سنة مقابل مبلغ يُحدّده المُتولّي، وعند انقضاء المدة كان هؤلاء المستأجرون مُجبَرين على دفع ضريبة تساوي عائد سنة واحدة عن الأرض، ثم تُمنح مجددًا لهم لمدة ٩٩ سنة أخرى، وفي حالات أخرى كان يُجمع مبلغ صغير من المال سنويًّا كإيجار[٣٤].

كان الإشراف على الأوقاف منذ بداية العهد الصفوي ـ والأرجح أنه ربما كان في العهود التركمانية السابقة ـ من واجبات الصدر، ويتبع له المشرف على مكتب شؤون الوقف (دفتر موقوفات)، وهو صاحب السلطة المُكلَّفة بإدارة مالية الوقف، ويُعرف باسم «مستوفي الموقوفات» الذي وصفه شاردين بـ «نائب الصدر». وكانت أبرز مؤسسات الوقف في العهد الصفوي المؤسسات الموقوفة على «المعصومين الأربعة عشر» (وهم النبي محمد وابنته فاطمة والأئمة الاثنا عشر)، التي تعود بتاريخها إلى زمن الشاه طهماسب الأول، وكثرت أملاكها عندما قام الشاه عباس الأول في عام ١٠١٥/١٦٠٦ ـ ١٦٠٧ بوقف أملاكه الخاصة على هذه المؤسسة[٣٥].

نشير هنا إلى تعبيرين استُخدما للإشارة إلى بعض الأراضي: «الخاصة» و«الممالك»، الأولى تشمل أرض الملك «التاج» (Crown Land)، وكانت أراضي الدولة أو «الديوانية» تُعرف باسم «ممالك»، والفصل بينهما كان صعبًا، ويشير شاردين إلى أنه كان من الممكن أن تكون الأراضي الديوانية/

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥١٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٢١؛ **سازمان اداري حكومت صفوي**، ص ١٤٨؛ ميرزا سميعا، **تذكرة الملوك**، تحقيق محمود دبير سياقي، ط ٢ (تهران: چاپخانة سپهر، ١٩٨٩)، ص ٢ و٤٤، و Lambton, «Khalisa,» p. 977.

الممالك كلها «خاصة»؛ لأن الشاه يستطيع إعلان ذلك وإجراء هذا التحويل، وذلك لأن كل هذه الأملاك كانت منذ عهد الشاه عباس الأول ـ إن لم يكن منذ مطلع عهد الدولة الصفوية ـ بتصرُّف الشاه، وأنه كان يمكن منحُ ريع هذه الأراضي دون ملكيتها. ويذكر أيضًا أنّ تعبير «خاصة» و«خالصة» استُخدما ـ على ما يبدو ـ للإشارة إلى المناطق والأقاليم الخاضعة لإدارة الدولة مباشرةً ولا تشمل التيول مثلًا. وكان الشاه يسيطر على الأراضي «الخاصة»، وكذلك بعض أفراد الأسرة الصفوية، حيث حصلت ابنة الشاه طهماسب الأول «زينب بيكم» على ممتلكات في «يزد» والجوار. وكانت إدارة «الخاصة» تحت إمرة وزراء تُعيّنهم الحكومة المركزية، ولكل إقليم أو منطقة «خاصة» وزيرُها الخاص. ففي فرَمانٍ مُؤرّخ بالعام ٩٧٥/ ١٥٧٦ يُعهد بوزارة جيلان إلى وزير خراسان، ويوصي الأخير أن يقوم بمعرفة الوزراء الأقل رُتبةً في جيلان بدفع ضرائب وأموال (مال وجهات ووجوهات) كلّ منطقة كأجور ممنوحة للأمراء الكبار بحسب الإعلان الملكي.

يبدو أن الدفاع وحفظ الأمن كانتا المهمتَين اللتين يتم الإنفاق عليهما من إيرادات أقاليم «الخاصة»، وإذا كان إيراد أحد الأقاليم غير كافٍ لتحقيق هذين الغرضين، كان من الممكن إضافة تحويلات مالية إضافةً إلى إيراد «الخاصة» من مصدر آخر، وذلك لتحقيق الغاية المطلوبة على أكمل وجه[٣٦].

نستنتج ممّا تقدّم أن الجزء الأكبر من أراضي الدولة الصفوية كان يُمنح بشكل إقطاعات لأمراء القزلباش تحت تعابير «تيولات» و«سيورغالات»، شبيهة بالإقطاعات التي كانت تُمنح في زمن السلاجقة. وكان معظم الحكام العسكريين يجمعون الأموال، ويصرفون معظمها في تيولاتهم، ويرسلون جزءًا بسيطًا إلى الحكومة المركزية، حيث كان يُوضع هذا المال في تصرُّف وزير أراضي الدولة «ديوان الممالك»[٣٧]. وتشير لامبتون إلى أنه على الرغم من تفشّي هذه المظاهر الإقطاعية، ووجوه التشابه بين المجتمع الإقطاعي الصفوي أو الفارسي ـ كما تُسمّيه ـ وبين

---

(٣٦) Lambton, Ibid., pp. 976-977.

(٣٧) سازمان اداری حکومت صفوی، ص ٤١.

المجتمع الفيودالي الأوروبي، التي تُلخّصها بـ «انقسام السلطة المركزية وضعفِها وتجزُّئِها... ومنح الأرض لقاء البلاء الحسن في الخدمة العسكرية، وإعطاء الأرض لبعض القادة العسكريين كتعويض عن المُرتّب أو بديل منه، ومنح حق الحماية أو الأمان، وامتياز أرباب السيوف أو العسكر من الناحية الاجتماعية والسياسية، ووجود مُزارعين مرتبطين بالأرض، وظهور الجيوش الخاصة، والبلاط الخاص» على الرغم من ذلك كُله تؤكد لامبتون أن ذلك لا يعني وجود النظام الفيودالي، أو لا يرجح قيامه[٣٨]. ويبدو ذلك جليًّا؛ لكون الدولة الصفوية واحدةً من الدول الإسلامية السلطانية القائمة على «العصبية» بالمفهوم الخلدوني لها، وتصبغها دعوة دينية اختارت المذهب الشيعي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لها.

ثانيًا: الضرائب

اعتمدت الدولة الإسلامية على مواردَ ماليةٍ مُتعدّدة، يُلخصها الفضل شلق بثلاثة أقسام:

- خُمس الغنائم التي تؤخذ في الحرب.
- الأموال التي تؤخذ من المسلمين، مثل الصدقات أو الزكاة.
- الأموال التي تُجبى من غير المسلمين، وتشمل الفَيْءَ أو جِزية الرؤوس، وخَرَاج الأرض[٣٩].

شكّلت الغنائم مواردَ ماليةً مهمة للدولة الإسلامية في بداية الفتوحات، ومع تراجُع حركة الفتوحات أو توقُّفها، اعتُبرت الأرض المصدر الأساس للضرائب؛ لكونها تُشكل أكثر الموارد المالية انتظامًا[٤٠].

---

(٣٨) لامبتون، ص ٢٧٠، و Lambton, «Reflections on the Iqta,» p. 358.

(٣٩) الفضل علي شلق، **الأمة والدولة جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي**، الدراسات التاريخية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤٠) كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة بدر الدين قاسم، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٧)، ص٨٩ ـ ٩٠.

صُنّفت الأراضي في بلاد فارس ضِمن أربعة أقسام: الأراضي الملك، والأراضي الأميرية، والأوقاف، وأرض المَوَات. في الحالة الأولى فُرض الخَرَاج على الأرض أو على إنتاجها، وفي حال منح الأرض لشخصٍ ما، كانت ضريبة الخراج تُدفع له وليس لخزينة الدولة. أما الأراضي الأميرية أو الحكومية، فشملت أراضي الحاكم الخاصة التي لم تكن منفصلة عن أراضي الدولة ذاتها (الخالصة)، فليس عليها خَرَاج، وإنتاجُها للدولة، وكانت تُؤَجَّر للناس لأجَلٍ مُحدّد أو لمدى حياة المستأجر، على أنْ يدفع مقابل ذلك ضريبةً هي للإيجار أقرب، وفي حالات معينة كان المستأجر يُعفى من الضريبة التي كان يختلف تقديرُها بين منطقة وأخرى. أمّا أراضي الوقف فكانت مُعفاةً من الضريبة وغيرها من الرسوم، وفي العهد المغولي أمر حُكامهم بإنفاق مردوداتها على الأمور التي وقفت عليها. ومن الأوقاف التي كانت معفاة من الضريبة الحرم الصفوي في أردبيل، حيث كان معفى من الضريبة خلال القرن التاسع/الخامس عشر. أمّا أرض المَوَات، فكان الخراج عليها قليلًا، ووُضعت تشريعات خاصة لتشجيع الناس على إحيائها[٤١].

شكّل الخراج والجزية[٤٢] ثُنائية ضرائبية منذ مطلع عهود الدولة الإسلامية، واستمر الخراج ليطال حتى المنتجات، حيث تذكُر لامبتون أنه كان ثمة ضريبةٌ عُرفت باسم «الابرشم»، وهي الضريبة المفروضة على الحرير في عهد الإيلخانيين وفي العهود التالية. وفي بعض الأحيان، عُرفت الجزية بـ «خراج كُدار (Kharadj-Gudhar)، وكانت تُطلق على من يدفع الجزية. وظهرت في عهد الإيلخانيين مصطلحاتٌ مثل: «مال»، و«مالية»، و«مالية الأرض»، استُخدمت للدّلالة على ضريبة الأرض. وفي الوثائق العائدة للجلائريين استُخدمت تعابيرُ «مال»، و«متوجهات»، و«أموال ومتوجهات»، وكانت تُطلق على ضرائب الأراضي وغيرها. هذه التعابير

---

(٤١) Lambton, «Kharadj,» pp. 1035-1036.

(٤٢) يُعرّف الماوردي الجزية بأنها تلك التي فُرضت على أهل الذمّة، ويضيف قائلًا: «فهي موضوعةٌ على الرؤوس، واسمُها مشتقّ من الجزاء، إمّا جزاءً على كُفرهم؛ لأخذها منهم صَغارًا، وإمّا جزاءً على أماننا لهم؛ لأخذها منهم رِفقًا». انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، خرج أحاديثه وعلق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط ٢ (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٩٤)، ص ٢٥١.

تحولت في عهود القرا قيونلو والآق قيونلو والصفويين إلى «مال» و«وجوهات» و«مال ووجهات»، التي طالت ضرائب الأرض وغيرها[٤٣].

لم تقتصر الضرائب على الخَرَاج فقط، بل كانت هناك ضرائبُ تُفرض على الماشية، وعلى المراعي، ولمّا كانت المواشي تخص بشكل عام البدو المسلمين، خضعت للزكاة التي كانت تُحتسب على أساس عدد رؤوس الماشية من كلّ نوع من أنواع الحيوانات، بالإضافة إلى الرسوم على الميراث والأعمال الصناعية والتجارية[٤٤]. وأضيف إلى هذه الضرائب بعض الفروض الزائدة التي كانت تُدفع لجامع الضريبة، حيث فُرض أجرُه من إيراد الخراج نفسه، وذلك بزيادة نسبة معينة على الخراج، وكذلك أتعاب المُسّاح كانت تُدفع من الخراج، لكنْ مع الزمن تحوّلت إلى بدلات إضافية على الخراج أيضًا[٤٥]. ويذكر كلود كاهن أنّ القيمة التقديرية للضريبة المفروضة على كل وحدة عُرفت بـ «العبرة» التي يمكن ألّا تساوي القيمة الفعلية للضريبة المستوفاة، لكنها تصلح كأساس ومعيار تقديري، وعلى أساسها يتم تقدير الموازنة للسنة التالية، ويمكن الاستفادة من هذا التقدير في تكوين فكرة عن مالية الدولة أو موازنتها المالية.

كانت هذه الضرائب تُؤدَّى على أقساط عدة، وبحُكم العلاقة الوثيقة بين جمع الخراج والزراعة، كان جمع الخراج بحسب السنة الشمسية، في حين أن السنة الهجرية الرسمية هي السنة القمرية التي تلائم الضرائب الثابتة المستقلة عن الزراعة»[٤٦]. وهذا الترتيب كان قائمًا في العهد المغولي، حيث يقول فراغنر إنه «جرت العادة في الفترة المغولية على اعتبار السنة الشمسية وحدةً زمنية مالية». وارتكز هذا الترتيب على حسابات نصير الدين الطوسي، وفي العهود التيمورية كانت السنة تُحتسب منذ بداية الربيع. ويبدو أن هذا الاتجاه سهّل الأمور على دافعي

---

(٤٣) Lambton, Ibid., p. 1034.

(٤٤) كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص٩٢-٩٣.

(٤٥) Lambton, Ibid., pp. 1041-1042.

(٤٦) كاهن، المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

الضرائب، إذ قام بين النظامين القمري والشمسي نظام مُعقّد اعتمد «ثنائية السنة المالية» على حدّ تعبير كاهن، وكان المُكلَّف يدفع الضريبة ٣٣ مرة ـ بحسب نظام السنة القمرية ـ على ٣٢ محصولًا، كما يذكُر فراغنر[٤٧]. هذا الوضع زاد في إرباك الدولة الاقتصادية، وحمَّل المُكلَّفين أعباءً إضافية.

أُعفي بعض الأشخاص من دفع ضرائب الخراج، وعُرف ذلك بتعبير «مَعفيّ» و«مسلمي»، وعُرفت هذه الإعفاءات في العهد الإيلخاني باسم «ترخان»، وكانت تُمنح لأمراء وأميرات المغول، أو لأفراد الهيئات الدينية، أو الكُتّاب[٤٨]. وشملت هذه الإعفاءات بعض السيورغالات والتيولات، ويُذكر ذلك في «الحُجة» التي تُسلّم للمستفيد من ذلك. أما الضرائب، فحصل تطوُّر في نظام جَمعِها، إذ منذ أواخر القرن الثالث/التاسع كانت مناطقُ متعدّدةٌ تُعطى ضرائبُها تحت اسم «الضمان»، حيث يقوم الضامن بجباية الضرائب بمساعدة السلطة أو من دونها، ويمكن أن يكون هذا الضامن تاجرًا أو موظفًا أو من القادة، وعادةً ما يكون رجلًا ميسورًا يؤدي للدولة مسبقًا المبلغ المتفق عليه، ويتكفل هو بجميع أعمال الجباية.

يُعقد الضمان لمدة عام أو أكثر، ويُحدَّد ذلك في عقد الضمان، ولا يُعطى صاحبُه أي حقوق خاصة دون سائر الناس. ويبدو أنّ الضمان شكّل الركيزة لنظام الالتزام الذي شاع في الدولة العثمانية. وكان هناك نوع آخر من الضرائب عُرف بـ «القبالة»، حيث يأخذ المتقبل على عاتقه «بموجب مذكرة محلية» ـ بحسب تعبير لامبتون ـ مهمة دفع الضريبة المتوجبة على منطقة معينة للدولة، على أن يستوفيها من الفلاحين العاجزين عن دفعها وقت استحقاقها، ويتم ذلك عبر تحديد مبلغ مقطوع يُدفع على أساس السنة القمرية من دون النظر إلى مساحة الأرض أو محصولها[٤٩]. والظاهر أنّ اتباع هذه الطريقة كان بهدف تأمين السيولة النقدية لخزينة الدولة.

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص٩٢، و Fragner, p. 556.

(٤٨) Lambton, «Kharadj,» p. 1045.

(٤٩) كاهن، المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢؛ لامبتون، ص ٢٧٩؛ الدوري، «نشأة الإقطاع،» ص ٥٨، و Lambton, «Reflections on the Iqta,» p. 365.

هكذا نلاحظ بشكل عام أن الضرائب التي فرضتها الشريعة الإسلامية، يمكن وضعها تحت أربعة عناوين، هي: الخراج، والعشور، والزكاة، والجزية. استمرت هذه الضرائب بالتداول، وظهرت بجانبها ضرائبُ جديدة أملتها الظروف المستجدة ووفق النظام الذي اختارته كلُّ دولة من الدول التي قامت في البلاد الإسلامية. في الدولة الإيلخانية، كان النظام الضرائبي مبنيًّا على تَعداد الأنفس (شمرا)، وكانت هناك ثلاثة أنواع من الضرائب: «القبچور» و«كلِن» و«التمغا»، ففي حين اقتصرت الأخيرة على التجارة وعملياتها وعلى الصناعة، فإن التمييز بين الاثنتين الأوليَين لم يكن واضحًا. فضريبة «كَلِن» ربما كانت ضريبة فُرضت على الأرض المزروعة وعلى أعمال الفلاحة بعامة، ويمكن أن تكون الضرائب التي فُرضت من قبل المغول على السكان المغلوبين المقيمين داخل الأراضي الخاضعة لهم، وفي بداية عهد المغول اقتصرت على الضريبة التي يدفعها غير المغول. أما ضريبة «قبچور» فكانت تفرض مع الخراج، وتشمل ضريبة المرعى المفروضة على البدو، كما شملت الحيوانات أيضًا[٥٠].

اعتُبرت بعض الضرائب غير منسجمة مع الشريعة الإسلامية، ومنها «التمغا»، فظهرت مع بداية القرن التاسع/ الخامس عشر محاولات لردم الهوّة بين بعض هذه الضرائب من جهة والشريعة من جهة ثانية. فكانت محاولات في عهد كُلٍّ من «شاه رخ التيموري» (٨١١/ ١٤٠٩ ـ ٨٥٠/ ١٤٤٧)، وأوزون حسن (٨٥٧/ ١٤٥٣ ـ ٨٨٢/ ١٤٧٨) ويعقوب (٨٨٣/ ١٤٧٨ ـ ٨٩٦/ ١٤٩٠) وأحمد (٩٠٢ ـ ٩٠٣/ ١٤٩٧) حكام الآق قيونلو، وفي عهد الشاه طهماسب الأول الصفوي أيضًا[٥١]. سبقت هذه المحاولات تشريعاتُ الجلائريين في النصف الثاني من القرن الثامن/ الرابع عشر.

يُلاحَظ أنه بعد انهيار الدولة الإيلخانية انحسر استعمال تعبيرَي خراج

---

(٥٠) Fragner, p. 533, and Lambton, «Kharadj,» p. 1050.

(٥١) الذي رفع ضريبة «التمغا» و«مال محترف» و«مواشي» و«مراعي» عام ٩٧٢/ ١٥٦٥. انظر: إسكندر بيك منشي، **تاريخ عالم آراى عباسى [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**، تصحيح محمد إسماعيل رضواني، ٣ ج (تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٢٠٢، ومنوچهر پارسادوست، **شاه تهماسب أول** ([تهران]: شركت سهامى انتشار، ١٩٩٨)، ص ٦٩٩ ـ ٧٠٠.

وزكاة أمام تعبيرين جديدين، هما: مال (Mal) وجهات (Jihat)، اللذين شاع استخدامهما في أواخر القرن الثامن/ الرابع عشر، وخلال القرن التاسع/ الخامس عشر أصبح التعبيران يُستخدمان معًا تحت اسم مال وجهات. وشمل تعبير مال مجموع الضرائب التي كانت تُدفع عينًا، بينما اقتصر تعبير جهات على الضرائب غير المباشرة التي تُدفع نقدًا. ووُجد في وثائق تلك الفترة تعبير مال وجهات مترافقًا مع تعبير وجوهات، وهو اسم أُطلق على مختلف أنواع الضرائب المالية، ولا سيما الرسوم على الموظفين، ومُيّزت عن ضرائب تكاليف ديواني التي كانت تُقتطع للبيت الحاكم.

اختلفت نسبة الضرائب على الإنتاج الزراعي من مكان إلى آخر، ومن عهدٍ إلى آخر، ففي عهد غازان خان كانت العُشور تُدفع عينًا، بالإضافة إلى ضريبة عالية إضافية على الإنتاج تُدفع نقدًا. وفي عهد أوزون حسن استُبدل العُشر بالخُمس، وفي بعض الأماكن كانت توازي الثلاثة أعشار (٣/ ١٠)، وفي نهاية عهد طهماسب كانت الضريبة تُقارب سُدس المحصول. وكانت بعض المحاصيل تُفرض عليها ضرائبُ خاصة، فكروم العنب مثلًا كانت خاضعة لضريبة تسمى رزكاري، وفي عهد أوزون حسن كانت تؤخذ نقدًا، وفي النصف الأول من القرن التاسع/ الخامس عشر كانت تُقدّر بالخُمس، أما الخمر فكان خاضعًا لمختلف أنواع الضرائب التجارية. ووُجدت كذلك ضريبةٌ عُرفت باسم «رسم جُفت»، تُلزم مستأجر الأرض بتقديم أربعة «خر وارس» (حِمل حمار) من البرسيم والتبن أو حطب التدفئة، وهذه الرسوم يتوجب دفعها مع المحصول، ما عدا الحطب الذي كان يُسلّم في أواخر الخريف. ويُقدِّر الكميات ورُسومها موظفٌ يُعرف بالـ «مميِّز» أو الـ «ريّاع» (مُثمّن المحصول)، وكان الفلاح يدفع للريّاع وموظفه رسوم التثمين التي تدعى تقبلات، وهي رسوم يقبل المُكلّف بدفعها عندما يوافق على التخمين الثابت الذي يُعيّنه الموظف، ولا يعتمد على التقدير الحقيقي للمحصول. ويبدو أن التقبلات ما هي إلا نوع من رسم جُفت يُدفع نقدًا.

أما الضرائب التي كانت تفرض على المواشي والمراعي، فعُرفت الأولى باسم «قبچور رسمي» أو «قبچور أغنام»، وهما تعبيران يعودان إلى إصلاحات «غازان خان»، وظلّت تُعرف كذلك في العهد التيموري، وفي عهد أوزون

حسن عُرفت باسم «مواشي». وفي شرق بلاد فارس كان هناك ضريبةٌ في عام ١٥٠٠ عُرفت باسم «پاي جافانا»، وهي متطابقة مع ضريبة المواشي. واستمرت هذه الضريبة في العهد الصفوي، واعتُبرت مُنافية للشريعة الإسلامية، لذلك أُضفي عليها مسحة من الشرعية في عهد طهماسب الأول، واعتُبرت نوعًا من الزكاة، وعُرفت باسم «زكاة گزفند ومواشي» (Zakat Gusfand va Mavashi)، ليعود الشاه ويُلغيها في عام ٩٧٢/١٥٦٥، ولتظهر مجددًا في عهد الشاه عباس الأول تحت اسم «چوبان - بيجي».

كانت ضريبة «قبچور رسمي» في عهد أوزون حسن تُقسم إلى قسمين: قسم يُدفع نقدًا من الثُلثين إلى الأقجة الواحدة لكل كبش غنم مخصي أو ماعز، وقسم يؤخذ عينًا، فكان يؤخذ واحد من كل ٣٠٠ خروف، أما الحيوانات الموجودة في الزرائب (الأبقار، والحمير والمهار) ففُرض عليها من أقجتين إلى أربع أقجات ونصف عن كل حيوان.

في سجلات الضرائب في عهد طهماسب فُرض مبلغ ١٥ بيستي على كل ٤٠ غنمة، و١٠ بيستات على كل ثور، ويبدو أن هذه الضريبة طالها إلغاء طهماسب في عام ١٥٦٥، أما في عهد عباس الأول فكانت هناك ضريبة «چوبان بيجي» التي قُدّرت بنحو عشرين ألف تومان عراقي. ويبدو أن الحاكم كان المستفيد من هذه الضريبة. أما ضريبة المراعي فتعود إلى فترة حكم المغول في بلاد فارس أيضًا، ولُوحظت في عهد أوزون حسن الآق قيونلو، كما في زمن الشاه طهماسب الأول الصفوي كذلك، وكانت تُفرض وتُجبى منفصلةً في هذه العهود، ويبدو أنها دُمجت لاحقًا مع ضريبة المواشي.

كما فُرضت على البضائع ضرائبُ عُرفت «التمغا» (Tamgha) (وهي كلمة تركية تعني: علامة القطيع، أو الختم، أو الطابع). أُطلق هذا التعبير على الضرائب التي كانت تُفرض على التجار والحِرفيين، وتُؤخذ نقدًا، ويمكن أن تكون قد اشتملت على الرسوم الجمركية التي كان يدفعها التجار عند دخولهم إلى المدينة التي يقصدون أسواقها لبيع منتوجاتهم فيها. وتوسع هذا المفهوم ليشمل الضرائب الاستثنائية التي تُفرض على التجارة والصناعة في المدن، والتي كانت تعرف باسم «باج»، والتي اتسعت لتشمل الضرائب على المبيعات والأرباح. والجدير ذِكرُه أنّ تعبير «تمغا» أو «تمغوات»

استُخدم للدلالة على الضرائب كلها المُنافية للشريعة، التي حرّكت العلماء/ «أرباب العمائم» للعمل على إلغائها، ودفعت الشاه طهماسب إلى القيام بالإعفاء المشهور من ضريبة «التمغا» في عام ٩٧٢/١٥٦٥، وذلك استجابةً لرؤيا شاهد فيها الإمام المهدي الذي أمره بإلغاء الضرائب المنافية للشريعة[٥٢]. لكن الإلغاء لم يدم طويلًا، إذ سرعان ما عادت الضرائب إلى سابق عهدها في زمن الشاه عباس الأول، وإن اتخذت أشكالًا مختلفة.

من الضرائب التي كانت تُدفع نقدًا أيضًا، الضرائب على المبيعات التي ظهرت في عهد المغول، وانخفضت نسبتها زمن الجلائريين نحو ٢,٥ في المئة عما كانت عليه في عهد المغول، وفي عهد «شاه رخ التيموري» عُرفت بزكاة ضريبة الأرباح، وكانت نسبتها ٢,٥ في المئة عام ١٤٤٠، وتضاعفت في عهد أوزون حسن لتثبُت على نسبة ٥ في المئة، وفي بعض الأماكن كانت هذه الضرائب تُدفع عينًا. أما الرسوم الجمركية، فانتظمت في سلسلة من الضرائب عُرفت باسم «رسم»، أولها كان الرسم المدفوع لحارس بوابة المدينة، ويُسمى «رسم البوابة»، وهو ضريبة تُدفع على عدد الأحمال من البضائع التي تمرّ عبر بوابة المدينة الرئيسة من دون التمييز بين البضائع المُعَدّة للبيع في المدينة، أو لمجرد المرور (ترانزيت)، وفي الحالة الأخيرة كان الرسم يُدفع مرتين: مرةً عند الدخول والأخرى عند الخروج. وكانت بعض البضائع مُعفاة من رسم البوابة، مثل الحبوب والحليب المُعَدّ للاستهلاك المحلّي، وأُعفي فلّاحو المنطقة المحيطة بالمدينة من دفع هذا الرسم نقدًا، بل كان يُؤخذ منهم عينًا. وفي بعض الحالات كان يُفرض رسمُ البوابة عينًا. وفي بعض الأحيان كانت تؤخذ ضريبة مواشي على البوابة، ففي ديار بكر مثلًا كانت تُفرض ضريبة أقچة واحدة على كل ستة خراف تمرُّ عبر بوابة المدينة، وتُسمى تمغا الأغنام. وهناك رسوم عدة، منها رسم الكتابة «ورسم القابضانة» الذي يؤخذ من القوافل العابرة، ورسم لمسؤول قبو البلاط، ورسم لقائد الحصن، ورسم للحارس الليلي، ورسم على الخمر، كما فُرضت ضرائبُ على الحرير كانت تُدفع نقدًا. ويُقدّر عائد جمارك المدينة بما بين ٢ في المئة و٣ في المئة من قيمة البضائع، وهذا ما

---

(٥٢) منشي، ج ١، ص ٢٠٢.

كان يؤدّي إلى اختلاف أسعار السلعة الواحدة من البضاعة نفسها بين مدينة وأخرى، وفي هذا السياق يُشار إلى أنّ سعر بالة الحرير التي تُنقل من شرق بلاد فارس إلى اسطنبول، كان يُضاعَف نتيجة الرسوم الجمركية المحلّية، وذلك خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وكانت هناك أنواع من الضرائب على طول طرقات القوافل الكبيرة، حيث أقيمت مكاتب للحراسة تفرض مكوس الطريق (باج شوارع) التي عرفت باسم رسوم طرق الحماية (رسم رهداري).

خضع معظم التجار لهذه الضرائب، سواء كانوا من البلاد الإسلامية أم من الأجانب، وتفاوتت نسبة الضرائب التي كان يدفعها التجار الأوروبيون، وذلك تبعًا للاتفاقات التي كانت مُوقَّعة بين بلادهم وبين الحكام في بلاد فارس.

طاولت الضرائب دور السكة (الضربخانة)، وكانت هذه الضريبة تُعتبر من الضرائب المنافية للشريعة، وطالها قانون المنع في عهد طهماسب الأول، لتعود وتظهر مجددًا، حيث اعتُبرت عائدات (واجبي) السكة التي أُعلنت أبدية، وكانت من أكثر المصادر التي تُغذّي خزينة الدولة في القرن السابع عشر. كما فُرضت الضرائب على الحِرَف أيضًا، وكانت في العهود الجلائرية والتيمورية تُفرض على السلع المُباعة، ولا تطال المصنع أو المحترف، وعُرفت بِضريبة المبيعات، وطالت معظم المهن المعروفة في المدينة. وفي كتاب التخمين لمدينة تبريز عام ٧٦٤/١٦٦٣ فُرضت ضريبة المبيعات على قرابة أربعين مجموعة حِرفية (أصناف)، وفي عهد أوزون حسن نرى بداية فرض الضريبة على الإنتاج الصناعي بغضّ النظر عن الكمية المباعة. وكانت الضرائب تُفرض على الحائكين شهريًّا أو سنويًا على أموالهم، كما فرضت الضرائب على الحوانيت، والمشاغل، والخبّازين والطباخين، وبحسب القانون كان تُجبى هذه الضرائب نقدًا، لكنْ في بعض الأحيان والأماكن كانت تُدفع عينًا. ونُظمت هذه الضرائب في عهد الشاه طهماسب، وعُرِفَت باسم «مال محترف»، ثم عُرفت بتعبير آخر، هو «بنيچه»، وبموجبه يقوم الكلانتر بجمع رؤساء المناطق (كدخدا)، وشيوخ الأصناف (ريشسفيدان أصناف)، ويُوزع بحضورهم نسبة البنيچه على

أصحاب الأصناف، ويصبح الشيوخ مسؤولين عن جمع ما اتفق عليه. وكانت ضريبة البنيچه تطال الحِرفيين وتجار البازار والباعة في سوق الحبال والمواشي وغيرها من الأسواق، وفُرضت كذلك على الخبازين والمطاعم والفنادق والحمامات غير الحكومية والخانات والمواخير، وكانت مجموع هذه الضرائب تذهب لخزينة الدولة. كما فُرضت ضرائب على منتجات الحرير والقطن، بلغت في بعض الأحيان مقدار ثلث المحصول.

علاوة على ذلك، فُرضت الجزية على اليهود والنصارى القاطنين في بلاد فارس، أو الوافدين، ومن ضمنهم الأوروبيين. واختلفت نِسبتها من مكان إلى آخر، وبين الحين والآخر، ففي منتصف القرن السابع عشر كان الذمّي يدفع جِزية تساوي مثقالًا واحدًا من الذهب (٤,٦٩غ). وخضع الذميون كذلك لكل أنواع الضرائب التي كانت تُفرض على المسلمين. وخضع الناس، مسلمين وغير مسلمين، منذ عهد الإيلخانيين لضريبةٍ عُرفت بـ «قبچور البشر»، في معارضة صريحة لنصوص الشريعة الإسلامية، حيث كان الأشخاص يخضعون لعمل السخرة، وهي نوع من الضرائب الاستثنائية سُجلت مع الضرائب الرسمية، وبالتالي اكتسبت شرعيتها القانونية. وعُرفت هذه الضريبة في عهد الجلائريين باسم «سرانا» أو «سر شمارا»، وفي أقاليم عدة عُرفت باسم «خانا شمارا»، وكانت تُفرض على البيت ككل بدلًا من الضريبة على الشخص الواحد. وفي عهد أوزون حسن كان هناك ضريبة عُرفت باسم «ضريبة البيت» وهي ضريبة استثنائية، لكن استمر وجودها في العهد الصفوي.

كما فُرضت ضرائب بشكل رسوم أو حقوق عُرفت باسم «رسوم إدارية»، ويجب التمييز هنا بين شكلين منها: «رسوم مقرري» وهي ثابتة، و«خراجيات» وهي رسوم استثنائية طارئة أصبحت مع الزمن ثابتة. ومن هذه الرسوم نجد «رسم نائب» الذي يذهب لمصلحة نائب الملك، و«رسم وزارة» و«رسم صدارة» اللذين يذهبان للوزير والصدر بالتتالي، و«رسم حاكم» الذي يعود لحاكم المدينة أو المقاطعة، وعُرف هذا الرسم بتعبير «شحنة» الذي أصبح «داروغه» في العهد التيموري، وكُرس باسم رسم «شحنجي»، أو «داروغكي» أو «رسم داروغه».

فضلًا عن ذلك، فُرضت بعض الخدمات الاستثنائية التي أصبحت ثابتة

مع الزمن، وأول ما يشار إليه في هذا السياق تلك الخدمات التي كان الفلاحون يقدّمونها إلى الموظفين الجوّالين وحاشيتهم، التي عُرفت باسم «قنلگا»، وتتلخص في تقديم بعض الخدمات لهم ولحيواناتهم، والخدمات التي كانت تُقدّم إلى الناس كانت تعرف باسم «علفى»، وإلى الحيوانات باسم «علوفة». وظهرت تعابيرُ تشير إلى هذه الخدمات، مثل «أُلاغ» (Ulagh) و«أُلام» (Ulam)، أطلقت الأولى على الواجبات المفروضة على الفلاحين تجاه موظفي الحكومة وحاشياتهم ومطاياهم، بينما استخدمت الثانية [أُلام] للإشارة إلى الخدمات الإجبارية المقدمة إلى المرشدين المحليين. وهذه الفروض ظهرت في العهد الإيلخاني، واستمرت حتى أواخر عهد الصفويين. ومن الخدمات الأخرى التي فُرضت منذ عهد الإيلخانيين أيضًا فروضٌ عُرفت باسم «بيگار» (Bigar) و«شِكار» (Shikar)، وربما كانت الأخيرة تشير إلى الخدمات العينية المُتوجّب تقديمُها إلى الحاكم أو الموظفين في أثناء قدومهم للصيد، بينما استُخدمت الأولى للدلالة على أعمال السخرة التي يقوم بها العمال، وكانت في عهد أوزون حسن من يوم إلى ثلاثة أيام في السنة، وكان يمكن أن يُقبل فيها البدل. كما خضع الصناعيون والحِرفيون لنوعٍ من البيگار، حيث كانوا يُستدعون للعمل في المشاريع الكبرى للشاه، ويتمّ ذلك بحسب نسب «البنيچه» التي يفرضها الكلانتريون بالتعاون بين الكدخدات وشيوخ الأصناف، وتشمل الحِرفيين المسلمين وغير المسلمين[٥٣].

شكلت الضرائب المفروضة على الأرض والرؤوس والمنتوجات والتجارة الإيرادات المهمة للدولة، بالإضافة إلى الهدايا التي كان يتلقاها الحكام في المناسبات. وكانت هذه الضرائب تُسجل منذ العهد الإيلخاني في سِجلّين:

ـ دفتر **المال** الذي كان يتضمن الضرائب الثابتة للقرى، ومن ضمنها ضرائب الأراضي.

ـ ودفتر **الضريبة** ويتضمن الرسوم والمعاملات التجارية، وتشمل ضرائبَ متعدّدة، كالتمغا مثلًا[٥٤].

---

(٥٣) Fragner, pp. 533-553.

(٥٤) Lambton, «Kharadj,» p. 1047.

خضع هذان السِجلان للمجلس المالي الذي كان يرأسه «مستوفي الممالك»، ويعاونه موظفان كبيران هما مشرف الممالك وناظر الممالك[٥٥]. هذا الترتيب الذي كان مُتّبعًا في العاصمة/المركز كان يتكرر في الأقاليم، وكان جميع «مُستوفي الأقاليم» خاضعين لمستوفي الممالك، وكذلك خضع مُشْرفو ونُظّار الأقاليم لِمُشرف الممالك وناظر الممالك على التوالي. وفي العهد الصفوي، كان هناك «ناظر الدفتر خانه» و«همايون عالي»، وهما نظيرا ناظر الممالك ومشرف الممالك في العهد الإيلخاني.

يبدو أن الضرائب كانت تُجمع بطريقة التلزيم، إذ يذكُر فراغنر أنّ جمع الضرائب في الأقاليم والمناطق كان يُلزّم دائمًا بموجب عقد لأشخاص وموظفين مُختصّين، ينالون هذا العقد بشكل تصاريح إلى آجالٍ محددة. وعند التقدُّم لنيل التصريح/الامتياز، كان المُتقدِّم يُبيّن مقدار ثروته؛ لأنه سيتنازل عن ملكيته ضمانةً للمبلغ الذي سيجمعه. وكان الملتزم أو المتصرف ينال صكًّا (برآت) من الإدارة المالية المركزية، وفي بعض الحالات كانت تمنح بشكل قبالة، يدفع المتقبل المبلغ نقدًا، ويجمعه في ما بعد. وكانت عملية الجمع تتم بواسطة الملتزم، أو المتقبل، أو بواسطة مندوبين عنه. واستُثني من هذه الطريقة السيورغالات والتيولات المعفاة من الضرائب المُجباة لخزينة الدولة، وذلك عبر حصول أصحابها على حُجة خاصة تُعرف باسم «تسليم نامه». وكان يتم تسجيل هذه الإجراءات في سِجلّين في المكتب المالي، كانت الصكوك (برآت) تُسجل في دفتر التوجيه الذي كان في عُهدة صاحب التوجيه، والسجل الآخر هو «دفتر أوارجه» الذي كان في عُهدة «الأورجه نويس»، حيث يُذكَر في هذا السجل رأسُ المال الضريبي لكل إقليم، ومُوزَّعًا بحسب المدن والمناطق، كما تُذكر كل العمليات المالية، ومن ضِمنها الصكوك، وكان يُرجع دائمًا إلى «دفتر أوارجه» قبل إصدار أي صك، وذلك للتأكد من القيمة الضريبية المُقدّرة على الإقليم أو المدينة التي يصدر الصك بتحصيل ضريبتها، حتى لا يتم إصدار الصكوك من دون وجود ضرائب تُغطّي قيمتها[٥٦].

---

(٥٥) سازمان اداری حکومت صفوی، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٥٦) Fragner, pp. 553-556.

من خلال ما تقدم، نلاحظ أن النظام الضرائبي الصفوي ورث الأنظمة الإيلخانية والتيمورية والتركمانية (القرا قيونلوية والآق قيونلوية)، واعتمد على خَرَاج الأرض والجِزية، وأبقى على الضرائب الاستثنائية حتى لو تعارضت مع الشريعة الإسلامية، كقبچور الرؤوس والتمغا مثلًا. وقام طهماسب بإلغاء مثل هذه الضرائب في أواخر عهده؛ لأسباب يمكن أن تكون بدوافعَ دينيةٍ أو سياسية؛ لأنه يمكن أن يكون المستفيدون من هذه الضرائب من المناوئين له، وبإلغائها يضرب قُوّتهم الاقتصادية، تمهيدًا للقضاء على نفوذهم السياسي. ويُلاحَظ أنه لم يكن هناك طريقة ثابتة في دفع الضرائب، حيث كانت الضرائب النقدية تُجبَى عينًا في كثير من الأماكن.

ثالثًا: الزراعة

خضعت الزراعة في بلاد فارس لعاملَي المناخ وتوافُر المياه في بلادٍ سيطرت الصحراء على جزء كبير من وسطها، وأحاطت الجبال بالعديد من سهولها، مُشكِّلة في الوقت نفسِه بعضَ المدرجات. وعرفت هذه البلاد الزراعات البعلية، مثل الحبوب، والزراعات الإروائية التي تستخدم مياه الري في سِقايتها. وتذكُر لامبتون أنّ الزراعة انتعشت في عهد الصفويين، وانعكس ذلك زيادةً في مردود الخراج على خزينة الدولة[٥٧]. وبلغ محصول الأراضي المرويّة في بلاد فارس حوالى رُبُع الإنتاج الزراعي العام[٥٨]. وتنوعت المحاصيل الزراعية، حيث شكل القمح والشعير الغلّتَين الرئيستين في البلاد، وفي المناطق المحيطة بسواحل قزوين، كان الأرزّ المحصول الأول، يُزرع على نطاق محدود بجوار أصفهان. وسادت زراعة قصب السكر في خوزستان، وهي زراعة قديمة تعود إلى عهد الساسانيين. كما زرعت أشجار الفاكهة والكرمة والتين والنخيل والزيتون والحمضيات، ومن الأخيرة كان الليمون الحامض الذي زرع في المناطق الخصبة القريبة من الخليج، والليمون الفارسي المُرّ (النارنج) الذي زُرع على سواحل قزوين وفي

---

(٥٧) Lambton, «Kharadj,» p. 1052.

(٥٨) Roger M. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 187.

كرمان، وزادت كذلك زراعة الليمون الحُلو (البرتقال) في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وزُرعت أيضًا نباتات القطن وأشجار التوت لتربية دود القزّ التي كانت منتشرة بشكل رئيس حول يزد في خراسان وفي جيلان، بالإضافة إلى الزعفران الذي كان الطلب عليه شديدًا، والذي أتى بمعظمه من خراسان، وكذلك زراعة الخشخاش والقنب الهندي (الحشيش)(٥٩). وكان العنب في بلاد فارس من النوعيات الممتازة، ودخل في صناعة الخمرة التي كان اليهود والأرمن يصنعونها، وكانت تُستهلك في البلاط، كما يذكر سافوري(٦٠).

كما نشطت تربية الحيوانات، مثل العجول التي كانت تُستخدم للجَرّ والتحميل وللحومها أيضًا، بالإضافة إلى الأحصنة والحمير. كما كانت عنايةٌ بتربية الطيور، مثل الدجاج والحمام والبط... إلخ. أما حاجة البلاد من اللحوم، فكان القسم الأكبر منها يُسدّ من مواشي البدو، حيث كانت قطعانهم من الغنم والماعز والجِمال والجواميس موجودة في طول البلاد وعرضها، وكان لكل قبيلة بدوية نوعان من المراعي الواسعة: مرعى صيفي (ييلق)، ومرعى شتوي (قيشلق)، وكانت المراعي الصيفية في المرتفعات، بينما كانت المراعي الشتوية في المنخفضات والأودية(٦١).

دخلت بعض المحاصيل الزراعية في الصناعة، ولا سيما الحرير والقطن والعنب، إلى جانب الحليب الذي كان يتم تصنيعه وتحويله إلى الألبان والأجبان، وكذلك جلود الحيوانات التي كانت مادة صناعية أو تجارية.

رابعًا: الصناعة

ذخرت بلاد فارس بكثير من المواد الأولية، فالحديد كان يُستخرج من خراسان، في ما استُخرجت كمية كبيرة من النحاس من خراسان وكرمان، وجُلب الفيروز من المناجم قرب نيشابور، وكان استغلالها خاضعًا لإرادة

---

(٥٩) Fragner, pp. 493-494.

(٦٠) Savory, Ibid., p. 187.

(٦١) Fragner, p. 496.

الشاه، أما مناجم الذهب والفضة فاستُنفدت في القرن الحادي عشر/السابع عشر، بينما جُلب الرصاص من يزد وكرمان، ونُقّب عن الكبريت والزئبق وحجر الكحل. كما وُجدت صخور الملح التي أمدّت بلاد فارس بحاجتها من الملح، بالإضافة إلى الملاحات التي أُقيمت على سواحل الخليج لاستخراج ملح البحر. ووُجد أيضًا الزيت المعدني في باكو وخوزستان، وكان بشكل آبار زيت (شاهي نفط) متفجرة بشدة من الأرض[٦٢].

انتظم الصناعيون والحِرفيون ضمن تنظيمات حِرفية عُرفت باسم الأصناف، وفي العهد الصفوي وُجدت الأصناف والبيوتات، حيث رئس الأولى المُعلّمون (Masters) الذين ينتخبون مُمثّلهم (كدخدا) الذي يخضع بدوره للنقيب الذي يُساعد ويتعاون مع الكلانتر المُعَيَّن من قِبل الحكومة المركزية وينتمي إلى أرستقراطية المدينة. ويبدو أن هناك علاقة ما بين هذه الأصناف والتنظيم الصوفي، فكِلاهما يخضعان لرئيسٍ يخضع له من هم أدنى رُتبةً، إلى أن يصل الوضع إلى الإنسان العادي، وكان يُقام احتفال مع كلّ تقدُّم للعامل وترقيته في مجال عمله من رتبة إلى رتبة «صانع ـ معلم»، وتحاكي هذه الاحتفالات تلك التي ترافق انتقال المُريد الصوفي إلى درجة الدروشة، حيث نجد التراتبية في الأصناف تتدرّج من شيخ الصنف/أو الكلانتر، فالكدخُدا، ثم المعلمين، فالعمال. أمّا التراتبية في الطريقة الصوفية، فتبدأ من المريد الصوفي، فالبيره، ثم الخليفة، فخليفة الخلفاء، وفي أعلى الهرم الصوفي يكون المرشد الكامل. ومثلما ينسب الصوفية طرقهم إلى الصحابة أو آل بيت الرسول، فكذلك يعيد أصحاب الأصناف فضل وجود صِنفهم إلى شخصيات دينية تقليدية، يكون أحد صحابة الرسول له الفضل الأساس في ذلك[٦٣].

اهتمت الحكومة الصفوية بتنظيم الأصناف؛ نظرًا إلى دورها في تحديد الضرائب المتوجبة على أفرادها، بالإضافة إلى أعمال السخرة المفروضة وعدد أيامها، وكذلك إعداد جداول شهرية لتثبيت سقف الأسعار، التي تُقدَّم

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.

(٦٣) هملتون الكسندر روسكن غب وهارولد بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة عبد المجيد القيسي، ٢ ج (دمشق: دار المدى، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٣١٧.

إلى موظف يُسمى «صاحب نسق»، مهمتُه مراقبة الأسعار ومعالجةُ المشاكل الناجمة عنها، وكان مسؤولًا أمام «محتسب الممالك»[٦٤]. أما «البيوتات» أو «بيوتات خاصة شريفة»، فهي عبارة عن شكل خاص من المصانع ظهرت في الدولة الصفوية، وعُرفت بهذا الاسم، وهي عبارة عن «المشاغل الملكية» التي أقيمت داخل أراضي القصر الملكي، ومهمتها إعداد البلاط وتأمين حاجياته من الأثاث والثياب والطعام. واشتملت «البيوتات» على أقسام مهمتها صنع الطعام وإمداد البلاط به، وضمّت مطبخ البلاط، وبجانبه مخزن الطعام، فالمخبز، ومخزن مياه الشرب، وأماكن إعداد العصير، وقبو الخمر، والمسلخ، ومكان إعداد القهوة، والصيدلية. كما كانت هناك أيضًا مخازنُ وغُرفٌ لمختلف أنواع خشب الوقود والمشاعل والمصابيح، وطاولات الثياب، والصحون والأواني الفخارية، والسجادات والثياب الفاخرة، وبعبارة موجزة لفراغنر: إنّ «كل الشؤون التي تشمل عملًا بشريًّا لإشباع الحاجة الآنية للبلاط كان يتم إنتاجه في مشاغل البلاط»[٦٥]. لذلك، كان البلاط مسيطرًا على كلّ الأنواع والأدوات المستخدمة في الخياطة وأعمال الإسكافية وصناعة الفرو والجِلد. وشملت البيوتات أيضًا مشاغلَ للحِدادة والنحاسة التي أمدّت القصر الملكي بكل أنواع الأدوات والأواني، وضمت كذلك الترسانة العسكرية ومكان صبّ المدافع، والاصطبلات والخيول، وكذلك المكتبة التي كان يُعاد إنتاج المخطوطات فيها[٦٦]. وبتعبير آخر يمكننا القول إن «البيوتات» هي عبارة عن مجمع صناعي متعدّد الأغراض والأهداف لسدّ حاجات القصر التي كانت بوجهٍ آخر حاجات الدولة أيضًا.

أشرف على البيوتات مديرٌ عُرف بـ «صاحب جمع»، ومسؤولٌ (مُشرف) عن كل فرع، وفي بعض الأحيان كان المشرف مسؤولًا عن فروع عدة، وفي أواخر العهد الصفوي أصبحت كل البيوتات تحت إشراف «ناظر بيوتات»[٦٧]. وعمل في هذه البيوتات عددٌ لا يُحصى من العُمّال العاديّين

---

(٦٤) سميعا، ص١٠.

(٦٥) سازمان اداری حکومت صفوی، ص٩٠، و Fragner, p. 531.

(٦٦) Savory, *Iran under the Safavids*, p. 118, and Fragner, pp. 531-532.

(٦٧) سازمان اداری حکومت صفوی، ص١٣٤ ـ ١٣٥.

والمَهَرة في مختلف الفنون، وكان هؤلاء يتمتعون ببعض الامتيازات مُقارنة بنظرائهم العاملين خارج البيوتات. وكان العامل يُعيَّن بموجب صكٍّ يشير بوضوح إلى نوع عمله ومقدار أجره، وتراوح الأجر بين تومانين و٥٥ تومانًا[٦٨] سنويًا، وكانت تُدفع بشكل «برآت - تعيين» من بعض العائدات الضريبية، وأمكن لبعض العمال جمعُها من مكان عملهم. وكان هذا العامل ينال زيادة على معاشه كل ثلاث سنوات، وينال جرايات (جيرا) هي عبارة عن طعام، وحدته «قاب» تكفي لإطعام ستة أو سبعة أشخاص. وينال العامل من القاب واحدًا حدًّا أقصى، ويتراجع إلى النصف أو الربع بحسب مهارته، ويمكن إبدال الـ «جيرا» بعطاء نقدي. ويتلقى العُمال المَهَرة الذين يقومون بإنجاز أعمال خاصة ومميزة مُكافآت (انعام)، تُقدّر غالبًا بأجر سنة.

كان التعيين في البيوتات لمدى الحياة، وفي حال المرض أو العجز عن القيام بالعمل كان المعاش يُدفع باستمرار، كما قام بعض العمال بإنجاز أعمال لحسابهم الخاص أيضًا. وكان يُمنح العمال الذين يصاحبون الشاه في رحلاته وتنقلاته جِمالًا وأحصنة، وكانوا يحصلون على مأذونيات بسهولة، ويُمنحون عطلة كل ستة أشهر، أو كل سنة. وتم تشغيل أبناء العاملين في البيوتات مع آبائهم، وذلك عندما تبلغ أعمارهم بين ١٢ و١٥ سنة، وكانوا يتقاضون أجور آبائهم بعد وفاتهم. هذه الامتيازات دفعت فراغنر إلى القول: «إن العمل في مصنع البلاط كان للمحظوظين»، مُتقاطعًا بذلك مع سافوري الذي يقول: «إن العمال في المشاغل المليكة شكلوا طبقة محظية من الحِرفيين»[٦٩].

كانت هناك أيضًا مشاغلُ حِرفيةٌ وصناعية يعُود ريعُها إلى الحكومة، أو إلى إدارة الأوقاف، ومنها مصانع الدباغة وحِفظ الأطعمة والأسماك بالملح أو الطبخ، ومصانع الصابون والورق، بالإضافة إلى دور سَكّ العُملة[٧٠]. وكانت

---

(٦٨) التومان: يساوي عشرة آلاف دينار فضة، وكلمة «تومان» ذُكرت في التواريخ المغولية بمعنى: عشرة آلاف. انظر: موسى الحسيني المازندراني، **تاريخ النقود الإسلامية**، ط ٣ (بيروت: دار العلوم، ١٩٨٨)، ص ١٢٣.

(٦٩) Savory, *Iran under the Safavids*, pp. 188-189, and Fragner, pp. 532-533.

(٧٠) Fragner, p. 531.

هناك كذلك مشاغل السجّاد في أصفهان وكاشان وكرمان، ولاقت هذه الصناعة عناية خاصة من الشاه طهماسب الأول والشاه عباس الأول(٧١)، كما دعم الشاهات صناعة السجّاد الثمين المُزيّن بالخيوط الذهبية، ويبدو أن مشاغل السجّاد الكبيرة كانت مدعومة من قِبل البلاط، وكانت السجادات تُصنع في المشاغل التي أقيمت في العواصم، مثل تبريز، وقزوين وأصفهان(٧٢).

خامسًا: التجارة

شهدت بلاد فارس منذ القِدم عبور القوافل التجارية بين أوروبا وأواسط آسيا، ولا سيما أن طريق الحرير المنطلقة من الصين إلى أوروبا تمرّ في هذه البلاد(٧٣)، وكانت هذه الطريق تبدأ في سلوقية (على دجلة) أو المدائن، ومنها عبر جبال زاغروس إلى همذان ومرو وبلخ وسمرقند وكشغر إلى تركستان، ومنها إلى الصين(٧٤). ويُشبّه الرحّالة الفرنسي جان دي ثيفنوت (J. de Thevnot) بلاد فارس بالخان الذي يقصده التُجّار من كلّ حدبٍ وصوب(٧٥). ويذكُر فرّير أنه في منتصف القرن العاشر/ السادس عشر، ظهرت ثلاث دول تقاسمت السيطرة على معظم شمال أفريقيا والشرق الأدنى وآسيا الصغرى والجزيرة العربية وأفغانستان والهند، هي: الدولة العثمانية، والدولة الصفوية، ودولة الهند المغولية، وفي البحار كانت الأساطيل البرتغالية ثم الإنكليزية والهولندية(٧٦).

نتيجة التشظّي التدريجي للإرث التيموري، واندلاع الحروب التي

---

(٧١) Roger M. Savory, «Economic and Commercial History; Trade Relations with Europe,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8 (1995), pp. 773-774.

(٧٢) F. Spuhler, «Carpets and Textiles,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 702.

(٧٣) Savory, *Iran under the Safavids*, p. 104.

(٧٤) نقولا عبدو زيادة، **الجغرافية والرحلات عند العرب** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص ٢٠٦.

(٧٥) «ثيفنون»: رحّالة فرنسي زار بلاد فارس في القرن السابع عشر. انظر: Ronald Ferrier, «Trade from the Mid of the Fourteenth Century to the End of the Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 412.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤١٢.

صاحبت الصراع الدائر حول السلطة، انحسرت التجارة في أواسط بلاد فارس وشمالها، واتجهت نحو جنوب غرب آسيا والهند[٧٧]. وبعد انتصار إسماعيل الأول على الآق قيونلو، وقيام الدولة الصفوية، واستتباب الأمن في بلاد فارس انتعشت التجارة، لكنها لم ترتقِ إلى المستوى الذي كانت عليه في العهد الإيلخاني، حيث كانت تنطلق من تبريز طريقٌ تجارية عبر شمال بلاد فارس إلى الشرق، سالكةً طريق الحرير التقليدية عبر خراسان، إلى سمرقند، ومنها إلى الصين، وكذلك المحور الذي يربط بين سلطانية شمالًا وهرمز جنوبًا، ما جعل بلاد فارس نقطة التقاطع بين الحلقات التجارية برًّا وبحرًا بين أوروبا وآسيا في القرن الثامن/الرابع عشر[٧٨]. وانحسرت هذه التجارة لعوامل سياسية وعلمية عدة، ومثَّل الاضطراب الأمني والصراع العسكري ـ السياسي، اللذين أعقبا انهيار الإمبراطورية الإيلخانية، عائقًا أمام تقدُّم وازدهار العمليات التجارية في تلك البلاد، التي أُعيد توحيد معظم أجزائها على يد الصفويين، ولمّا تحقّق ذلك كانت التجارة العالمية تسير عبر مسارات جديدة كما يقول فراغنر[٧٩]. والسبب في هذا التحول كان الاكتشافات الجغرافية وتقدُّمها، وانتقال التجارة العالمية وطرقها من البحر الأبيض المتوسط، قلب العالم القديم، إلى المحيطات (الأطلسي والهندي) والطرق المكتشفة حديثًا[٨٠].

كان البنادقة والجَنَويون من أوائل التُجّار الأوروبيين الذين أقاموا علاقاتٍ تجاريةً مع الشرق، وكان لهم مركز ممتاز في البحر الأسود منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر[٨١]. ومع سيطرة البرتغاليين والإسبان على المنافذ البحرية التي تربط أسواق الشرق بالغرب، يبدو أنّ الإنكليز

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(٧٨) ف. هايد، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، ترجمة أحمد محمد رضا؛ مراجعة وتقديم عز الدين فوده، ٤ مج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ ـ ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦، و Fragner, p. 524.

(٧٩) Fragner, p. 525.

(٨٠) هايد، ج ٣، ص ٣٨٦.

(٨١) Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555), Islamkundliche Untersuchungen*; Bd. 91 (Berlin: K. Schwarz, 1983), pp. 23-24.

اتجهوا نحو روسيا وممرّاتها، لتكون البديل البرّي الذي يصلها بأسواق الهند والصين، وبالتأكيد فإن هذه الطريق ستمرّ عبر بلاد فارس، ولا سيما أنّ التجارة الروسية ـ الصفوية كانت ناشطة خلال القرن العاشر/ السادس عشر. وكانت مدينة أستراخان من المدن المهمة للتجارة الروسية، إذ اعتُبرت نقطة ارتكاز في الطريق المُمتدّة من البحر الأبيض شمالًا إلى بحر قزوين جنوبًا، رابطةً في ما بين أوروبا وآسيا، وبعيدةً من تدخُّل الأساطيل البرتغالية من جهة، ومُهدِّدةً المصالح العثمانية في منطقة القوقاز من جهة ثانية[٨٢]. هذا الوضع دفع الإنكليز إلى إرسال أكثر من بعثة لفتح الطريق التجارية الإنكليزية من بريطانيا إلى روسيا وبلاد فارس، وذلك عبر طريق بحرية تحفُّها المخاطر عبر البحار الإسكندينافية إلى أركنيجل في روسيا، ومنها إلى داخل روسيا وبلاد فارس، وتاليًا أواسط آسيا. ولهذا الغرض أنشأ الإنكليز في عام ١٥٥٣ أول شركة إنكليزية ذات رأسمال مشترك، دُعيت «مجمع وشركة التجّار المغامرين لاكتشاف الأقاليم والممالك والجُزر والأماكن غير المعلومة»، وكانت برئاسة سيباستيان كابوت، ثم حملت اسم الشركة المسكوفية، ثم الشركة الروسية.

انطلق المُغامرون الإنكليز، وكان منهم أنطوني جنكنسون واثنان من التُجّار الذين وصلوا إلى استراخان في عام ٩٦٤/ ١٥٥٧، وعبروا بحر قزوين، ووصلوا إلى بخارى، وبعد أربع سنوات عاد جنكنسون في رحلة ثانية من قزوين، واتجه نحو الأراضي الصفوية ودخل شيروان، وفي ٢٣ ربيع الأول ٩٧٠/ ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٥٦٢، شخص أمام الشاه طهماسب، وسلّمه رسالة من الملكة البريطانية إليزابيت الأولى، تتمنّى فيها على الشاه السماح بحُرّية مرور الأشخاص والتجّار الإنكليز للمتاجرة ونقل البضائع، لكنّ هذه المقابلة انتهت بطرد جنكنسون من حضرة الشاه، غير أنّ هذه المعاملة لم تمنع عبد الله خان الأستاجلو، صِهر الشاه وحاكم شيروان، من منح الشركة المسكوبية امتيازاتٍ تجاريةً مهمة، إلا أنّ أخطار الطريق البحرية وهجمات اللصوص في منطقة الفولغا، دفعت الشركة إلى هجر هذه

---

(٨٢) Ferrier, pp. 429-431.

الطريق في عام ٩٨٨ ـ ٩٨٩/ ١٥٨١. وكذلك وصلت إلى الطريق المسدودة نفسها محاولاتُ الإنكليز التي بُذلت في نهاية القرن السادس عشر للوصول إلى هرمز عبر البرّ، وذلك عبر المتوسط، ثم إلى حلب، ومن بلاد الشام إلى البصرة، ومنها بحرًا إلى هرمز[٨٣]. ونافس الجَنَويون والبنادقة الإنكليز في الطريق الأخيرة، أما في الشمال فكان الروس النِدّ الأقوى للإنكليز[٨٤].

استمر البرتغاليون في السيطرة على هرمز والتحكُّم في الجزء الجنوبي من التجارة في المحيط الهندي والخليج، ويشير فرّير إلى هذا المحور التجاري، ويصفه بـ «المحور الكبير للتجارة عبر بلاد فارس»، الذي امتدّ من الخليج عبر الصحاري الجنوبية، وعلى امتداد المنحدرات الشرقية لجبال زاغروس، وصولًا إلى المدن الرئيسة في أذربيجان، مثل لار وشيراز وأصفهان وساوا[٨٥]. والظاهر أنّ الروس حاولوا تنشيط التجارة بين بلادهم وبلاد فارس وأواسط آسيا، وذلك عبر فتح قناة نهرية بين أقرب نقطتين بين نهرَي الدون والفولغا، لتسهيل عملية نقل البضائع بين بحرَي قزوين والأسود وتسريع عملية نقل الحرير وبضائع الشرق من أواسط آسيا إلى أستراخان، فبلاد القرم، ومنها إلى أوروبا. لاقَى هذا المشروع الجيوبوليتيكي المهم ـ على حدّ تعبير فرّير ـ معارضة العثمانيين، وكذلك انهمك الروس في عام ١٥٦٩ وما بعده بردّ غزوات التتار الذين دخلوا موسكو، وأحرقوها في عام ١٥٧٠. وسالَم العثمانيون البنادقة الذين كانوا مُتحكّمين بالجزء الأكبر من التجارة في أواسط آسيا، سواء في القسم الشمالي (البحرالأسود، ويزدوقاشان)، أو الجنوبي (هرمز)[٨٦]، ما أدّى إلى فشل المشروع. وبالإضافة إلى التجار الأوروبيين، برز الأرمن بصفتهم وسطاء وتُجّارًا، وبرعوا في هذا الدور.

بقي لهرمز خلال القرن السادس عشر دورُها التجاري المهم، حيث كانت مركزًا مهمًّا للبضائع القادمة من الهند، وبلاد فارس، والجزيرة

---

(٨٣) Savory, «Economic and Commercial History,» pp. 772-773.

(٨٤) Ferrier, p. 431.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤١٨ و٤٣٥ ـ ٤٣٦.

العربية، وتركيا، ومن مختلف الأماكن والدول، وكانت تعُجُّ بمختلف أنواع التُجار الفرس، الأرمن والأتراك والبنادقة، وكانت تُحْمَل إليها التوابل والحجارة الكريمة من الهند، والطنافس وأغطية السرائر والسجّادات من بلاد فارس، والشملات من تركيا، والعطور والخيول واللؤلؤ من الجزيرة العربية. وكانت هذه البضائع تجد طريقها إلى أوروبا عبر البصرة ـ تركيا ـ أرمينيا، أو عبر البصرة ـ حلب، فالبحر الأبيض المتوسط، ومنه إلى معظم الأسواق الأوروبية. ويذكُر فرّير أنّ أهم البضائع التي كانت تُصدّر من بلاد فارس إلى إنكلترا عبر روسيا، كانت تشمل الحرير الخام، والفلفل، والزنجبيل، وجوز الطيب، والكمّون، والكبريت، وحجر الشبَّه، والأرزّ، والعفص، والقرنفل، والألواح الخشبية المُقوّسة (لصنع الكمنجات) والقطن، ومنها ما كان يُصدّر عبر حلب[٨٧].

اعتُبر الحرير مادةً أساسية في التجارة الخارجية لبلاد فارس، وتنافَس التُجّار في شرائه وتصديره، وفي هذا المجال كانت المنافسة شديدة بين الأرمن والأتراك والإنكليز. وسيطر الشاه على التجارة، ولا سيما تجارة الحرير، حيث كان يبيعه خامًا للأرمن والأتراك، حسبما يشير جنكنسون[٨٨]. وكان الأرمن يقايضون الحرير الخام بالأقمشة الصوفية من البنادقة الذين كانوا يدفعون أحيانًا ٦٠ بالة من الصوف مقابل ٧٠ بالة حرير خام مع ٤٠ بالة من الحرير الجورجاني. وكان بعض التجار الأرمن يحملون سنويًا ما بين ٤٠٠ إلى ٥٠٠ حِمل بغل من الحرير إلى حلب، ويجلبون حمولة ٨٠٠ إلى ١٠٠٠ بغل من الأقمشة الصوفية الخشنة[٨٩].

اشتُهرت بعض المدن بإنتاج أنواع معينة، فمدينة يزد كانت تنتج الأقمشة والسجاد غالي الثمن، واشتُهرت قاشان بالسيراميك والسجاد. ونشير هنا إلى التجارة الداخلية في المدن الكبرى، حيث كان البازار خاضعًا

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٩؛ ٤٣٤ و٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٨٨) Anthony Jenkinson [et al.], *Early Voyages and Travels to Russia and Persia,* with some Account of the First Intercourse of the English with Russia and Central Asia by Way of the Caspian Sea; ed. by E. Delmar Morgan and C.H. Coote, 2 vols., Works Issued by the Hakluyt Society; 1st ser., no. 72-73 (New York: Burt Franklin, 1886), p. 411.

(٨٩) كانت حمولة البغل ٦٠ بالة حرير، أو ١٦ بالة صوف. انظر: Ferrier, pp. 433-434.

للديوان، أو الحكومة أو الأوقاف. وكان التجار يدفعون أجرة بازاراتهم التي كانت مشاغلهم في الوقت نفسه، وطُبِّق هذا الإجراء على معظم أسواق المدينة، مثل أسواق العجول، والعبيد، والمستودعات والخانات، وكانت الأرض التي تنشأ عليها البازارات ملكًا للدولة. والجدير بالذكر في هذا المجال أنه كان هناك بازار يرافق الشاه خلال تنقلاته في البلاد أثناء الحروب أو الإشتاء أو الاصطياف، حيث كان التجار يسارعون ببضائعهم إلى قرب المخيم الذي يعسكر فيه الشاه وحاشيته، لتأمين حاجياتهم[٩٠]. وهذا ما كان يساعد في إيجاد نوعٍ من الانتعاش الاقتصادي الموسمي في المناطق التي يحلّ فيها الشاه.

هكذا نلاحظ أنّ التجارة انتعشت في عهد الدولة الصفوية، ولا سيما بعدما بسطت هذه الدولة الأمن، وقلّصت إلى حدٍّ كبير من نسبة الفوضى الناجمة عن الصراعات المتكررة بين حكام الآق قيونلو الطامعين في الوصول إلى العرش عقب وفاة كل حاكم. وفي تلك الفترة ظهرت طلائع الأساطيل الأوروبية مُمثَّلةً بالبرتغاليين الذين احتلوا هرمز التي أضحت محطة تجارية مهمة في الجزء الجنوبي من بلاد فارس، وسوقًا عالميّةً للبضائع القادمة من البلاد المحيطة بها، ليعاد تصديرها بعد بيعها لتجار جدد يقومون بحملها إلى أسواق أوروبا. وفي الشمال نشط الروس، ودخل الإنكليز حلبة التنافس التجاري وعملوا بجدٍّ للوصول إلى الهند وأسواق آسيا عبر أكثر من طريق برّية وبحرية. لكن هذه الفترة (١٥٠١ ـ ١٥٧٦) لم تُسجل تفرُّد أي فريق أوروبي بساحة التجارة في بلاد فارس وجوارها، إذ بقي تُجّار أوروبا القادمون من بلاد مختلفة، البندقية وجنوى والبرتغال وإسبانيا وإنكلترا وروسيا، جنبًا إلى جنب مع تجار بلاد فارس والعثمانيين.

سادسًا: النظام النقدي

أصدر الصفويون عملتهم مع بداية انتصار الشاه إسماعيل في عام ٩٠٧/١٥٠١، ولم تنقطع طوال العهد الصفوي. واعتُبرت امتدادًا للعملات التي كانت سائدة في عهد الإيلخانيين، حيث كانت العملة ترتكز على

---

(٩٠) Fragner, pp. 530-531.

الذهب والفضة، وتفوّقت الأخيرة على الأولى. ويعود الفضل إلى غازان خان الإيلخاني (٦٩٤ ـ ٧٠٣/ ١٢٩٥ ـ ١٣٠٤) وإصلاحاته، فحين وُضعت في عهده وحدة جديدة للعملة، واتخذ من التومان الصيني الذي يتألف من عشرة آلاف باليش نموذجًا لإصدار نقده. واعتُبر الدينار أساسًا للعملة الفضية، وعُرف باسم دينار رايج الذي يزن ٣ مثاقيل، أي نحو ١٢,٩ غرامات، ويساوي ٦ دراهم، والدرهم يساوي نصف مثقال (نيم مثقال) وزِنَتُه ٢,١٥ غ، كما كانت هناك عملة قيمتُها نصف الدرهم. كانت هذه العملات متداولة في عهد غازان الإيلخاني، أما في عهد أبي سعيد الإيلخاني، فكان هناك دينار فضّي زِنتُه ٨,٤ غ بالتساوق مع دينار رايج الذي كان يضرب في مدينة تبريز.

في النصف الثاني من القرن الرابع عشر ظهرت مختلف الأنظمة المالية في بلاد فارس والبلاد المجاورة لها، مُقلّدةً النموذج الإيلخاني الغازاني، إذ كان هناك الدينار الجلائري الذي ضُرب في بغداد، وكان مُقسّمًا إلى ١٢ درهمًا، وكان هناك دينار آخر عُرف بـ «دينار مرسل» ويساوي عشرة دراهم، وفي خراسان عُرف «دينار خراسان» أو «الخراساني» ويساوي أربعة دراهم، وزنتُه ٤,٢١ غرامًا، وظهر هذا الدينار في عهد «توغا تيمور» (ت٧٥٤/ ١٣٥٣). وفي بلاد ما وراء النهر وفي عهد كپك خان (٧١٨/ ١٣١٨ ـ ٧٢٦/ ١٣٢٦) ظهر دينار كپكي الذي يزن ٨ غرامات، والمُقسّم إلى ٦ دراهم، زِنةُ كُلٍّ منها ١,٣ إلى ١,٤غ. وضرب تيمور بعد عام ٧٢٩/ ١٣٩٠ عملةً فِضّية جديدة عُرفت باسم «تنگه ء نقره»[91] أو «تنگه فِضّية»[92]، وكانت تزن نصف التنگه الهندية، أي نحو ٥,٣٨ غرامًا، وتساوي أربعة دراهم، وحلّت محلّ الدينار الخراساني. ونقص وزن التنگه في عهد شاه رخ ليصل إلى ٤,٧٢ غرامًا، وهو وزن المثقال نفسه في عهده، وعُرفت هذه العملة في

---

(٩١) تنگه: قطعة صغيرة من الذهب أو الفضة. نقره: فضة خالصة أو فضة غير مسكوكة. ووزن الدرهم هو ١,٠٥ غ.

(٩٢) يقول فراغنر إنه يبدو أنّ الـ «تنگه» من أصل هندي، وتشير إلى وحدة وزنٍ يحتمل أنها وُضعت في التداول في عهد محمد الغزنوي وفي عهد السلطان شمس الدين التتمش (٦٠٧ ـ ٦٣٣/ ١٢١١ ـ ١٢٣٦). وكانت التنگه الهندية الفضية التي تضرب في دلهي تزن ١٠,٧٦ غرامًا. انظر: Fragner, p. 558.

العقود الأولى من القرن التاسع/الخامس عشر باسم «شاه رخي»، ولم يقتصر سكّ التنكه على الفِضة، بل كانت هناك تنكه ذهبية في بعض الحالات النادرة، وعُرفت باسم «تنكه ء طلا» وراجت في بلاد الأوزبك في بخارى وخيوى وخوكند. ويذكُر فراغنر أنه منذ عام ٨٤٤/ ١٤٤٠ وُجدت أربعة أنواع من العملات كُلُّها تحمل اسم دينار، هي الدينار الكپكي والدينار البغدادي أو الشيرازي والدينار العراقي والدينار التبريزي، أغلاها الكپكي الذي يساوي ثلاثة دنانير بغدادية/شيرازية، أو ستة دنانير عراقية، أو تسعة دنانير تبريزية، وعليه فإنّ مُعدّل أوزان الدنانير المذكورة كانت على النحو التالي: الدينار البغدادي/ الشيرازي زِنتُه نحو ٢,٧غ، والدينار العراقي يزن نحو ١,٣٥غ، والدينار التبريزي يبلغ وزنه نحو ٠,٩غ[٩٣].

عانى الدينار في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، انهيارًا كبيرًا، ففي عام ١٤٤٠ كان التومان العراقي (١٠٠٠٠ دينار) يساوي ما قِيمتُه ٣٢٥٠ ماركًا ذهبيًّا (بحسب قيمة المارك قبل الحرب العالمية الأولى)، وتراجع في عام ١٤٥٢ إلى ١٢٠٠ مارك ذهبي. واستمر الديناران العراقي والتبريزي بالرواج في عهود القرا قيونلو والآق قيونلو، علاوة على التنكه الفضية والشاه رخي، وكذلك استمر كلٌّ من الدينار العراقي والدينار التبريزي بالتداول في العهد الصفوي، وأصبحت قيمتهما متساويةً، والتميز بينهما شكليًّا.

ارتكزت العملة الصفوية على «التومان» الذي يساوي عشرة آلاف دينار فِضّي الذي يُحدَّد عُرفًا بعدد ثابت من «المثاقيل» و«النخودات»[٩٤] من الفضة الصافية، ويزن المثقال ما بين ٤,٦ و٤,٧ غرامات، والعملات الفضية في زمن الشاه إسماعيل كانت تزن أربعة مثاقيل، أو مثقالين أو مثقالًا واحدًا، ولم تبق أوزانها كما هي، بل أُنقصت في أواخر عهد إسماعيل ومطلع عهد ابنه الشاه طهماسب.

يذكر فراغنر أنّ الاسم الجديد للعملة «شاهي» عُرف في عهد الشاه

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٩.

(٩٤) «نخودات» جمع «نخود» (بالفارسية) أي حمصة: وزن يُساوي جزءًا من أربعة وعشرين من المثقال، والخمسة منه تساوي غرامًا واحدًا.

طهماسب، بينما عُرفت العملة التي ضربها إسماعيل باسم «تنگه»، أما دارلي دوران (Darley Doran)، فيذكر أنّ «الشاهي» كانت القطعة المعدنية الرئيسة في عهد الشاه إسماعيل، وقيمتها خمسون دينارًا[٩٥]. ويبدو أن تعبير «تنگه» كان هو الشائع؛ نتيجة استخدامه القديم منذ عهد الإيلخانيين، لذا يمكن أن يكون «الشاهي» قد عُرف باسم «تنگه» بحسب تسمية العملة في العهود السابقة. وفي عهد الشاه طهماسب الأول ظهرت قطعة «دوشاهي» (الشاهي المضاعف) وتساوي مئة دينار، وصار وزنها منذ عام ١٥٤٠ مثقالًا واحدًا، وفي عهد الشاه محمد خدابنده شاع استعمالها وعُرفت باسم «خدابندي» أو «محمدي»، وفي عهد الشاه عباس الأول ظهرت قطعة المئتي دينار وعُرفت باسم «عباسي»، وكانت تزن مثقالين (٩,٢غ)، وخُفضت في عام ١٥٩٣ إلى ٧,٨ غرامات. وفي عهد الشاه عباس الأول كانت هناك القِطع التالية: «بستي» تساوي عشرين دينارًا، و«شاهي» تساوي خمسين دينارًا، و«محمدي» وتساوي مئة دينار، و«عباسي» تساوي مئتي دينار[٩٦]. كما كانت هناك قِطع نقدية نحاسية عُرفت باسم «قاز» أو «قازبكي»، وكانت نوعين: القازبكي الصغير ويساوي خمسة دنانير، والقازبكي الكبير ويساوي عشرة دنانير، بالإضافة إلى عملات عُرفت باسم «يك دينار» تساوي دينارًا، و«دو دينار» تساوي دينارين، ويبدو أن هذه العملات النحاسية كانت تُضرب في كل مدينة، ويتم تداولها في الإقليم الذي ضُربت فيه. ومنذ منتصف القرن السابع عشر ظهرت عملات فِضّية قِيمتُها كبيرة، مثل «هزار» تساوي ألف دينار، وعُرفت أيضًا باسم «پنج عباسي»، وتليها عملة عُرفت باسم «ده شاهي» أو «پانصد دينار» تساوي خمسمئة دينار، وفي عهد الشاه سليمان عُرف نوعان من العباسي: عباسي صغير يساوي مئتي دينار، وعباسي كبير يساوي مئتين وخمسين دينارًا، الذي عُرف أيضًا باسم «پنج شاهي».

كان للذهب دور أقل بكثير ممّا كان للفضة أو النحاس في النظام المالي ببلاد فارس، ففي المئة سنة السابقة على تسلُّم الشاه إسماعيل الحُكم

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٢، و Darley Doran, «Numismatics,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8 (1995), p. 790.

(٩٦) انظر الجدول الملحق الرقم (٣ ـ أ) ص ٤١٧ ـ ٤١٨ من هذا الكتاب.

لم يضرب التيموريون العملات الذهبية. أما الآق قيونلو، فضربوا عملة ذهبية عُرفت بـ «الأشرفي» في تبريز خلال الربع الأخير من القرن التاسع/ الخامس عشر، وزنُها نحو ٣,٤٥غ، وقلّدوا العملة المملوكية التي عمّمها الأشرف برسباي التي أخذت تسميتها «الأشرفي» منه. وفي عهد إسماعيل ظهر نوعان من العملات الذهبية، ارتكزت **الأولى** على المثقال الشرعي الذي يساوي أربعًا وعشرين نخودة، ويزن نحو ٤,٦ غرامات، ويُعرف بـ «الدينار»، وكان مُجزَّءًا إلى نصف دينار (١٢ نخودة = ٢,٣غ)، وربع دينار (٦نخودات = ١,١٥غ). أما النوع **الثاني**، فهو الأشرفي ويساوي ثماني عشرة نخودة، ووزنه نحو ٣,٤٥غ، وكان مُجزّءًا أيضًا إلى نصف أشرفي (١,٧٣غ وربع أشرفي (٠,٨٦غ)، وكان يُتداوَل ويُعَد مساويًا للعملات الأوروبية وغير الأوروبية المتداولة آنذاك، ولا سيما «الدوكا البندقي» المعروف بـ «دوكا»، و«الغُدلن الفلورنسي»، وكذلك «الأشرفي المملوكي» و«السلطاني العثماني». وفي العهود اللاحقة عُرفت قِطع ذهبية أخرى مثل «محمدي»، و«عباسي»، و«شاهي»، وذلك في فترات زمنية مختلفة، بدءًا من عهد طهماسب الأول حتى نهاية عهد الدولة الصفوية[٩٧].

عُدَّت العملات الذهبية في العهد الصفوي نوعًا من البضاعة، ولم يكن لها سِعر ثابت مقابل تومان الفضة، لذا تأرجحت قيمتها بحسب العرض والطلب من جهة، وبحسب أوزانها من جهة ثانية، لذلك فضّل التُجّار عملة البندقية الذهبية في التعامل التجاري، ما هيّأ للتجار الأوروبيين فرص التحكم بسُوق التعامل، حيث فضّل التُجار التعاطي بالفضة، التي كان سِعرها أعلى نسبيًّا من أسواق أوروبا التي تدنّت فيها أسعار الفضة نتيجة واردات العالم الجديد، حيث كان الأوروبيون يستوردون الفضة الرخيصة من العالم الجديد، ويبيعونها بالذهب، مُحقّقين أرباحًا كبيرة. وأصبحت العملات الذهبية لا تُضرب إلّا نادرًا، وفي عهود صافي الأول وعباس الثاني وسليمان، كانت العملات الذهبية تُضرب فقط لتُقدَّم هدايا في احتفالات عيد النَوْرُوز.

---

(٩٧) انظر الجدول الملحق الرقم (٣ ـ ب) ص ٤١٩ ـ ٤٢٠ من هذا الكتاب.

نشير أيضًا إلى العملات في «لارستان» و«هرمز»، ففي الأولى كانت هناك عملة فِضّية عُرفت بـ «لاري» تساوي بين ٤,٨غ و٥,١غ، وكانت تُعرف أيضًا بالتنكه، وعام ١٥٢٥ كان هناك نوعان من اللاري، هما: اللاري القديم، يساوي ٣ تنكه و٩ دنانير، واللاري الجديد يساوي ٣ تنكه و١٠ دنانير. كما كانت هناك عملةٌ عُرفت بِتنكه لارستان وتساوي اثني عشر دينارًا، وعليه فإنّ اللاري القديم يساوي خمسة وأربعين دينارًا، واللاري الجديد يساوي ستة وأربعين دينارًا. وبعد انضمام لارستان إلى الدولة الصفوية أصبحت عملتها، التي عُرفت باللاري الصفوي، تساوي ١٢٥ دينارًا أو ١و ١/٤ (واحد ورُبع) محمدي، أو ١/ ٨٠ (جزء من ثمانين) تومانًا. وفي هرمز التي دخلت تحت السيطرة البرتغالية في القرن السادس عشر، تم التداول بعملات خاصة، يذكر فراغنر أنها ثبتت منذ منتصف القرن السادس عشر بالنسبة إلى الدينار الصفوي بنسبة ٤ : ١ (أربعة إلى واحد)، كما كانت هناك عملةٌ فضية عُرفت باسم «صدي» تساوي مئة دينار، وعملةٌ ذهبية عُرفت باسم «هزار» تساوي ١٠٠٠ دينار[٩٨].

ضُربت العملة الصفوية في المدن الرئيسة، تبريز، وأصفهان، وقزوين، وهمدان، وقاشان، وشيرارز، ويزد، وأردبيل، ومشهد، وأرشت، والحويزة، وأرواه، وغنجه، ونخجوان، وشاماخي وتفليس[٩٩]. وحملت هذه القطع نقوشًا صنّفها دوران في مجموعتين: النصوص الدينية على وجه من وجوه هذه العملات، والنصوص السياسية على الوجه الآخر. والنقش الذي كان سائدًا في عهد جميع الحكام الصفويين، باستثناء عهد الشاه إسماعيل الثاني، كان التشهد الشيعي وهو: لا إله إلا الله، محمد رسول (أو نبي) الله، عليّ وليُّ الله مع أسماء الأئمة الاثني عشر، أو من دونها. وهذا النقش فرضه أول مرة الحاكم الإيلخاني أولجايتو بين الأعوام ٧٠٩ ـ ٧١٦/١٣٠٩ ـ ١٠ و١٣١٦ ـ ١٧ على نموذجين من العملة، وعاد إلى الظهور بعد حوالى قرنين من الزمن، وذلك عندما أعلن الشاه إسماعيل الأول المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًا للدولة. واستخدم الشاه

---

(٩٨) Fragner, pp. 560-564, and Doran, pp. 789-790

(٩٩) Doran, p. 793.

إسماعيل الأول بيتين من الشعر مكان الكلمات المقدسة، وذلك حتى لا تلمسها يد الكفار. أما التعابير التي كانت تُضرب على الوجه الآخر من العملة، فكانت عادةً تحمل أسماء الحكام من دون أسماء آبائهم وأجدادهم، ويُستثنى من هذه الحالة إسماعيل الثاني ومحمد خُدابنده اللذان ذكرا اسم والدهما طهماسب مع اسميهما. أما الألقاب التي كانت تُصاحب اسم الشاه، فكانت: السلطان العادل، والكامل، والهادي، والولي، والغازي في سبيل الله، وأبو المظفر، وشاه... وبها دور خان، والصفوي الحسيني، وخلّد الله تعالى ملكه وسلطانه. واستخدم هذا الشكل إسماعيل الأول وابنه طهماسب، وإسماعيل الثاني، ومحمد خدابنده، وعباس الأول، وحسين الذي استخدم عبارة السلطان ابن السلطان الخاقان ابن الخاقان. وكانت هذه العبارات تُكتب بالعربية، وكُتب غيرها بالفارسية، والأشهر من بينها: غلام إمام مهدي (عليه السلام) وغلام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، اللتان استخدمهما طهماسب الأول وابنه محمد خُدابنده، وعبارة بنده شاهى ولايت (الشاه العبد المؤمن) التي استخدمها عباس الأول والثاني وسليمان وحسين، كما نُقش على بعض القِطع النقدية بيتان من الشعر تُشيد بالإمام علي بن موسى الرضا.

روقبت القِطع النقدية وطريقة سَكّها بواسطة مُوظّف عُرف باسم «معيّر الممالك» الخاضع للحاكم مباشرة، ويتبع له زعيم المعيرين المحلّيين، والـ «ضرائبي باشي» ورؤساء دور الضرب (ضربخانه) الذين كانوا مسؤولين عن التثبُّت من صِحّة عيار المعدن الثمين المضروب في العملة الذهبية أو الفضية. أما عملية ضرب العملة، فكانت تُلزَّم لِمُتعهّدين محلّيين مسؤولين عن دفع الضريبة المفروضة على العملة «واجبي» أو معفيين منها، وكان يُسلّم المعدن الخام إلى الضربخانات على شكل سبائك أو عملات قديمة ومهجورة. وفُرضت رسوم على الضرب تراوحت بين ٢ و٢٠ بالمئة من قيمة المعدن، وذلك بحسب قدرة السوق المحلّية والظروف السياسية السائدة[١٠٠].

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٩١ ـ ٧٩٣.

تأثّر الصفويون كذلك بالنظام النقدي الإيلخاني، وكانت معادن الذهب والفضة والنحاس أساسية لسكّ العملات، واعتُمدت العملات الفِضّية في التداول أكثر من غيرها، ولم يغب التأثير الشيعي الذي كان واضحًا على أوجُه العملة، حيث كانت أسماء الأئمة الاثني عشر، والتولّي للإمام علي بن أبي طالب تظهر بشكل لافت. والجدير بالملاحظة أنّ أوزان العملات كانت تختلف من مكان إلى آخر، ومن زمنٍ إلى آخر، فالدرهم الإيلخاني مثلًا كان يساوي ٢,١٥غ، أما الدرهم الخراساني فكان وزنه ١,٠٥غ، وأما الشاهي الفضي فكان يساوي ٥٠ دينارًا، وكان وزنه في عهد إسماعيل الأول ٩,٢غ، وانخفض في مطلع عهد طهماسب الأول إلى ٣,٨٨غ، واستمرّ في الانخفاض إلى أن وصل في عهد عباس الثالث إلى ١,٣٤غ، وكذلك المحمدي الذي انخفض من ١٨,٤غ في عهد إسماعيل الأول، ثم إلى ٧,٧٧غ في عهد طهماسب، ليصل إلى ٢,٦٨غ في عهد عباس الثالث.

الفصل السابع

الصفويون والدين

في مطلع القرن العاشر/السادس عشر، وبالتحديد في عام ٩٠٧/١٥٠١ ظهرت الدولة الصفوية في أثر هزيمة أعداء الصفويين وتتويج المرشد الكامل سلطانًا لهذه الدولة. واتخذ حُكامها المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا وإلزاميًّا للدولة، وأخذوا في مُلاءمة طرق حُكمهم مع المبادئ المنبثقة من فقه الإمامية الاثني عشرية. وهكذا بعد أكثر من تسعمئة عام من الهجرة النبوية، وحوالى التسعمئة والعشرين عامًا من نزول الوحي على النبي محمد، انبثقت دولة مرتكزة على طريقة صوفية عُرف شيخها ومُؤسّسها صفي الدين الأردبيلي بسُنّيته، وبالتحديد المذهب الشافعي، بينما أسّس أحد أحفاده (إسماعيل) دولة شيعية، وتحديدًا التشيُّع الإمامي الاثني عشري، مُحدثين بذلك التطبيق السياسي الأول لنظرية فقهية لا تستمدّ شرعيتها من الخليفة الموجود، المُتمثّل بالخليفة العباسي[1].

شكّل هذا الحكم طفرة في التعامل الفقهي الشيعي مع الوضع القائم. على أنّ ذلك لم ينطلق من الفراغ، كما أن الصفويين لم يعلنوا المذهب الشيعي مذهبًا رسميًّا لدولتهم اعتباطًا. إذ سبقت هذه الأحداث أوضاعٌ وتجلّيات عديدة ـ ولا سيما في المجال الديني ـ تمثّلت بضرب مؤسسة

---

(١) على الرغم من ضعف الخليفة العباسي، فإن الحكام نظروا إليه نظرة مختلفة، إذ على الرغم من قُوّتهم كانوا يحسبون للخليفة حسابًا ويطلبون التولية منه، وفي هذا السياق يذكر ابن بطوطة أنّ السلطان محمد شاه التغلقي بعث برسالة إلى الخليفة العباسي في مصر يلتمس منه فيها «أن يبعث له أمر التقدمة على بلاد الهند والسند، اعتقادًا منه بالخلافة». انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق علي المنتصر الكتاني، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٥٢٣. ويذكر ابن سباط في حوادث عام ٧٩٧/ ١٣٩٥ أنّ بايزيد العثماني طلب من الخليفة العباسي أن يُقلّده سلطنة بلاد الروم، وأنه أجابه إلى ذلك. انظر: حمزة بن أحمد بن عمر بن أسباط الغربي، **صدق الأخبار تاريخ ابن سباط**، عُني به وحققه عمر عبد السلام تدمري، ٢ ج (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٧٥٠.

الخلافة، وترافقت مع الوهن الشديد الذي أصاب الخليفة وقدراته السلطوية أو الحاكمية، وذلك بعد تسلُّط الأمراء والحكام داخل بغداد أو في الأطراف، إلى أن كانت غزوة المغول التي أطلقت رصاصة الرحمة على الخلافة في بغداد، وقتل آخر الخلفاء فيها، حيث هُجِّرت الخلافة والخليفة معًا إلى الديار المملوكية، ليتلقّفها آل عثمان، ويدّعُوها لأنفسهم في ما بعد.

كيف كانت الأوضاع التي سبقت قيام الدولة الصفوية، وبالتحديد تلك التي واكبت ظهور الدعوة الصفوية الصوفية إلى أن أصبحت دولة بعد تتويج الشاه إسماعيل في تبريز؟

أولًا: التصوّف، الإسلام الشعبي، التشيُّع

بعد تدمير بغداد على يد المغول، وسيطرتهم على معظم البلاد الإسلامية، تخلّص الشيعة إلى حدٍّ ما من رقابة الدولة العباسية الصارمة على تحرُّكاتهم، ونشطت كذلك الحركات الصوفية، ونمت نتيجة الدعم الذي محّضه حكام المغول للمتصوفة. ويشير الشيبي في هذا المجال إلى أنّ تغلُّب التتار كان «فاتحة الاتصال المباشر بين التصوُّف الذي شجّعه التتار، وبين التشيع الذي تنفّس الصعداء لخلاصه من الظروف الحرجة التي كان يمرّ بها»[2]. ومن التقاطع بين التصوُّف والتسنُّن والتشيع نشأ ما سُمي «الإسلام الشعبي» (Folk Islam)[3] الذي تقدّم مع انحسار مفاهيم الشريعة التي ارتكزت عليها الدولة العباسية وغيرها من الدُويلات والإمارات الإسلامية، وذلك بسبب عقلانية الأخيرة بحسب تعبير رويمر، وانتشرت مكانها مفاهيمُ دينيةٌ شعبية تقوم على الإيمان بالخوارق والكرامات والتمسُّح بأولياء الله، وتبجيل رجالات الإسلام الأوائل، ومنهم الإمام علي بن أبي

---

(٢) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ٢ ج، ط ٣ مراجعة ومزيدة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٥١.

(٣) استخدم كلٌّ من مزّاوي ورويمر هذا التعبير. انظر: H. R. Roemer, «The Successors of Timur,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, pp. 135-136; 191 and 196-197, and Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids Siim, Sufism, and the Gulat*, Freiburger Islamstudien; Bd. 3 (Wiesbaden: F. Steiner, 1972), pp. 58-82.

طالب ابن عمّ النبي محمد وصِهرِه، علاوة على الطرق الصوفية التي أزهرت قبل الاجتياح المغولي، وانتشرت ونهضت نهضة كبرى مع هذا الاجتياح(٤).

ظهرت في بلاد فارس والأناضول حركاتٌ صوفية متعددة، ففي القرن السابع/الثالث عشر كانت الحركة المولوية في قونية عاصمة سلاجقة الروم، التي تُنسب إلى جلال الدين الرومي (٦٠٤/١٢٠٧ ـ ٦٧٢/١٢٧٣)، وبرز كثير من الشخصيات الدينية، نذكر منهم: بابا إسحق وساري سلتوق وبرق بابا ويونس امري ومحمد بن إبراهيم بن موسى الخراساني المعروف بـ «حاجي بكتاش» الذي نزح من خراسان فرارًا من المغول، وحاجي بيرم والي، والقاضي بدر الدين السمايني، وآق شمس الدين الذي كان له تأثير واضح في حركة أحمد يساوي (ت٥٦٢/١١٦٦ ـ ١١٦٧). وظهر أثر بعض هذه الشخصيات في حركاتٍ وانتفاضات ضدّ السلطة السلجوقية، وتاليًا العثمانية الحاكمة في بلاد الأناضول، التي انتهت بالمجازر المُروّعة التي نفّذها السلطان سليم الأول في السنوات الأولى من حُكمه(٥). ومن أخطر هذه الحركات كانت ثورة بابا إسحق التي كانت تبحث عن بديل للسلطة والمعتقد وإحلال دين جديد. أما الحاجي بكتاش وطريقته، فيذكُر مزاوي أن أتباعها في عقائدهم الباطنية كانوا شيعة، يُمجّدون الأئمة الاثني عشر، وبخاصة جعفر الصادق الذي يضعونه في مقام سامٍ، ومِحورُ عبادتهم عليّ، حيث يوحّدونه مع الله ومحمد في ثالوث [الله، محمد، علي](٦). ويبدو أن الإسلام الشعبي داخَلَتْه أفكار هرطقية؛ نتيجة تداخُل البيئات والعادات والأفكار وتمازُجها في هذه المنطقة من العالم.

تعدّدت الطرق الصوفية وتنوعت، ومنها انتشرت في البلاد الإسلامية،

---

(٤) Roemer, Ibid., p. 191.

(٥) نشير في هذا السياق إلى الثورة البابية في منتصف القرن الثالث عشر تقريبًا، وحركة القاضي بدر الدين في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر، وإلى العلاقة التي كانت قائمة بين أحمد يساوي وتابعه الأناضولي يونس امرى في القرن الرابع عشر. انظر: Mazzaoui, pp. 59-61.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٢. ويشير جيب وبوين إلى أن ظاهرة التثليث هذه هي «سمات شبه مسيحية». انظر: هملتون الكسندر روسكن غب وهارولد بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة عبد المجيد القيسي، ٢ ج (دمشق: دار المدى، ١٩٩٧)، ج٢، ص ٢٢٠.

ولا سيما في الأناضول وبلاد فارس وما وراء النهر، أي ما يُعرف اليوم بإيران، وتركيا، وأذربيجان، وتركمانستان، وأوزبكستان، وأفغانستان، وباكستان، والهند. ويمكن ذِكر أبرز هذه الطرق على الشكل التالي:

- الطريقة الأُوَيسيّة، نِسبةً إلى أُوَيْس القَرني (ت٣٧/ ٦٥٧).
- الطريقة الأدهمية، نسبة إلى إبراهيم بن أدهم (ت١٦١/ ٧٧٧ ـ ٨).
- الطريقة المعروفية، نسبة إلى معروف بن فيروز الكرخي (ت ٢٠٠/ ٨١٥).
- الطريقة الطيفورية، نسبة إلى أبي يزيد عيسى بن طيفور البسطامي (ت ٢٦١/ ٨٧٥).
- الطريقة الخواجانية، نسبة إلى الخواجه يوسف الهمذاني (ت ٥٥٥/ ١١٦٠).
- الطريقة القادرية، نسبة إلى عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١/ ١١٦٦).
- الطريقة الكبراوية، نسبة إلى الشيخ نجم الدين كبرى (ت٦١٧ ـ ٨/ ١٢٢١ ـ ٢).
- الطريقة السُهْرَوَردية، نسبة إلى شهاب الدين السُهروردي (ت ٦٣٢/ ١٢٣٤ ـ ٥).
- الطريقة المولوية، نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومي (٦٠٤ ـ ٦٧٢/ ١٢٠٧ ـ ١٢٧٣).
- الطريقة القونيوية، نسبة إلى محمد بن إسحق القونيوي (ت٦٧٣/ ١٢٧٤).
- الطريقة الصفوية، نسبة إلى صفي الدين الأردبيلي (جدّ السلاطين الصفويين) (٦٥٠ ـ ٧٣٥/ ١٢٥٢ ـ ١٣٣٤).
- الطريقة الهمدانية، نسبة إلى علي الهمداني (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤).
- الطريقة النقشبندية، نسبة إلى بهاء الدين محمد بن أحمد الفاروقي عمر النقشبندي البخاري (٧١٨ ـ ٧٩١/ ١٣١٨ ـ ١٣٨٩).
- الطريقة الأنصارية، نسبة إلى عبد الله بن أبي منصور محمد الأنصاري المعروف بـ «باباى هرات» (عاش في القرن الثامن/ الرابع عشر).

- الطريقة الحروفية، نسبة إلى فضل الله الاسترابادي (٧٤٠ ـ ٨٠٤/ ١٣٣٩ ـ ٤٠ ـ ١٤٠١ ـ ٢).

- الطريقة النعمة اللهية، نسبة إلى نعمة الله ولي (٧٣١ ـ ٨٣٤/ ١٣٣٠ ـ ١٤٣١).

- الطريقة النوربخشية، نسبة إلى محمد بن عبد الله المُلقّب بـ «نور بخش» (٧٩٥ ـ ٨٦٩/ ١٣٩٣ ـ ١٤٦٥).

- حركة المشعشعين، نسبة إلى محمد بن فلاح المشعشع (ت ٨٦٦/ ١٤٦٢).

علاوة على طرق أخرى، منها:

- الذهبية، نسبة إلى إسحق الختلاني.

- الرفاعية، نسبة إلى أحمد بن علي الحسين الواسطي.

- الجمالية، نسبة إلى جمال الدين الأردستاني.

- البكتاشية، نسبة إلى محمد رضوي المعروف بـ «حاجي بكتاش».

- الخلوتية، نسبة إلى سيف الدين خلوتي[٧].

تأثّرت هذه الطرق بالمفاهيم الشيعية، ولا سيما المؤثّرات التي تحملها التعاليم السائدة في الإسلام الشعبي، وفي مقدمها تبجيل الإمام علي وأبنائه. والملاحظ أنّ هذه الطرق والحركات تكاثرت في الفترة الممتدة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر. وتمازجت كثير من العقائد الصوفية وتماهت مع المبادئ الشيعية، فنرى شيخ الطريقة يُماثل الإمام، وكراماته ترتفع به إلى أسمى المراتب، وتجعله في بعض الأحيان يتصل مباشرة بالله أو أنه يحلّ فيه، بما يُسمى «الحلول».

يبدو أنّ التشيع كان البديل المحتمل والحلّ الأنجع والأمثل للمصاعب التي كانت تحيط ببعض البلاد الإسلامية التي قامت في مناطقَ جديدةٍ، كالإيلخانيين، أو في مناطق إسلامية عريقة، كالقرا قيونلو في بغداد. ففي

(٧) الشيبي، ص ١٥٥؛ ٢١٦؛ ٢٧٠ و٢٩٤ ـ ٢٩٥، وأحمد تاج بخش، **تاريخ صفويه** (تهران: انتشارات نويد شيراز، ١٩٩٢)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

حال الإيلخانيين، كان التشيع حلًا للمشاكل السياسية والتناحر الذي كان قائمًا بين الفقهاء في ما بينهم، وبين الوزيرين، رشيد الدين ـ الذي قدّم القاضي الشافعي نظام الدين بن عبد الملك على قُضاة الأحناف ـ وسعد الدين الذي حاول كسر شوكة رشيد الدين بإعلان التشيُّع مذهبًا رسميًّا للدولة[8]. أما في بغداد، فقد ناظَر أحمد بن فهد الحلّي (ت٨٤١/ ١٤٣٧) علماء السُنّة في بلاط «اسبند بن قره يوسف»، مناظرةً انتهت بانتصار الحاكم للشيخ الحلّي وإعلانه تشيُّعه[9]. وضمن هذا السياق تندرج التفاتة علي بن المؤيد السربداري (٧٦٦ ـ ٧٨٨/ ١٣٦٤ ـ ١٣٨٦) إلى محمد بن مكي العاملي المعروف بـ «الشهيد الأول» (قتل عام ٧٨٦/ ١٣٨٤) واستعانته به، التي اقتصرت على المراسلات التي انتهت بإرسال العاملي كتابه **اللمعة الدمشقية** إلى السربداري، ليكون هاديًا له في أعماله وشؤونه[10].

على أنّه لم يقتصر تبجيل الأئمة على الإمامية الاثني عشرية فقط، إذ تذكُر المصادر أنّ تيمور عاقب الدمشقيين على ما اقترفوه بحقّ أهل البيت[11]. ويُذكر أيضًا أنّ مرشد الدولة، عبد الله، قريب السلطان حسين بايقرا التيموري حاكم هراة، طلب من الواعظ الكاشفي (ت٩١٠/ ١٥٠٤ ـ ١٥٠٥) كتابة رسالة في مجالس التعزية الحُسينية، فكتب في عام ٩٠٨/ ١٥٠٢ ـ ١٥٠٣ رسالة سمّاها «روضة الشهداء في مَقاتل أهل البيت»[12]. كما اعتنق العديد من الحكام في بلاد فارس والأناضول التشيُّع، مثل الأمراء التيموريين والقرا قيونلو[13]، بعدما كان التسنُّن شائعًا وسائدًا جنبًا إلى جنب مع التصوف

---

(٨) حسن بيرنيا وعباس إقبال اشتياني، **تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ٢ ج في ١ (تهران: كتابفروشى خيام، [١٩٨٥])، ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**، ص ٥٢٧.

(٩) Mazzaoui, p. 64.

(١٠) بيرنيا واشتياني، ص ٦٠٦.

(١١) مع أن تيمور نفسه عاقب الشيعة لإهانتهم صحابة النبي (ﷺ) في الأناضول. انظر: B. S. Amoretti, «Religion in the Timurd and Safavid Periods,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 611.

(١٢) الشيبي، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(١٣) Mazzaoui, pp. 63-66.

الممزوج بالمبادئ الشيعية، أي إن مجموعة من العقائد الإسلامية من مذاهبَ ومشاربَ مختلفةٍ ومتمازجة أدّت إلى انبثاق ما عُرف آنذاك بالإسلام الشعبي.

بدأت الحركة الصوفية الصفوية ضمن هذا الإطار، وكانت في بيئة شافعية، ويقطع العديد ممن تناولوا الحركة الصفوية بعدم شيعية مُؤسّسها، ومنهم الشيبي[١٤]، مُتقاطعًا بذلك مع كسروي الذي يرى أنّ المذهب الشافعي كان جُزءًا أساسيًّا من تعاليم الشيخ صفي الدين، ولم يكن شكلًا من أشكال التقيّة، وأردبيل نفسها كانت مركزًا من مراكز الشافعية[١٥]. في حين يجزم سافوري بسُنّية صفي الدين على المذهب الشافعي[١٦]، ويشكّ رويمر في إمكانية «البرهنة على أنّ أسلاف إسماعيل قد تخلّوا عن التسنُّن وتحوّلوا إلى التشيع»[١٧].

بالعودة إلى المصادر الفارسية، هناك ما يُثبت ما ذهب إليه الباحثون من تأكيد عدم شيعية الشيخ صفي الدين، ومن ذلك كتاب **صفوة الصفا**، ففي تفسير مؤلّف الكتاب للآية السابعة والستين من سورة المائدة ﴿**يا أيها الرسولُ بلّغْ ما أُنزل إليك من ربّك وإنْ لَمْ تَفعلْ فما بَلّغتَ رسالتَه**﴾، لم يقف في تفسيرها[١٨] على المعاني التي يُفسّرها بها الشيعة، والتي تنصرف إلى حديث الغدير وولاية الإمام علي بن أبي طالب[١٩]. وعند ذِكر الكتب التي استند إليها في إجاباته وأحاديثه يذكُر مسند أحمد، وصحيحَي **البخاري** ومسلم، وسُنن

---

(١٤) الشيبي، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٣٥٥.

(١٥) Amoretti, p. 619.

(١٦) Roger M. Savory, «The Development of the Safavid Order (700-907/1301-1501),» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 8 (1998), p. 766.

(١٧) H. R. Roemer, «The Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, pp. 196-197.

(١٨) توكلى بن بزاز أردبيلى، **صفوة الصفا در ترجمة أحوال وأقوال وكرامات شيخ صفى الدين إسحق أردبيلى**، مقدمة وتصحيح غلامرضا طبطبائى مجد، ط ٢ (تهران: انتشارات زرياب، ١٩٩٧)، ص ٤٤٧.

(١٩) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ٢٨٩.

النَسَائي، و**إحياء علوم الدين**، و**الأربعين** للغزالي، ويذكُر الرُواة وهم خِلوٌ من رُواة الشيعة وكُتب الحديث الشيعية على حدّ سواء[٢٠]. ويخلُص مؤلّف الكتاب إلى إعطاء صورة صوفية خالصة لا تُقرّب الشيخ صفي الدين من التشيُّع، أو أنه يقطع مع التسنن، وذلك في بيتين من الشعر:

يا أيها الباحثُ عن مذهبي ليقتدي فيه بمنهاجي

منهاجي الزهدُ وقمعُ الهوى فهل لمنهاجي من هاجي؟[٢١]

كما لا اتفاق بين المصادر حول انتساب صفي الدين إلى سلالة النبي محمد (أي حول كونه سيّدًا)؛ إذ إنّ معظم المصادر التي كُتبت قبل وفي أثناء قيام الدولة الصفوية، وصولًا إلى عهد الشاه عباس الأول، التي تناولت عهد صفي الدين، ذكرته بـ «الشيخ»، فابن بزاز في كتابه **صفوة الصفا** يُسمّيه «الشيخ صفي الدين»، ويُدرج أسماء آبائه وصولًا إلى الإمام موسى الكاظم[٢٢]، وكذلك خواند أمير الذي يذكُره بـ «الشيخ صفي الدين إسحق»[٢٣]، ويُتابعهما مُؤلّف كتاب **عالم آراى صفوى** يذكُره بـ «الشيخ صفي الدين»، وكذلك مُؤلّفو كُتب **لُبّ التواريخ**، و**جهان آرا**، و**تاريخ عالم آراى عباسي**، الذين يذكرون صفي الدين بلقب «الشيخ» دون أي إشارة إلى «السيد» قبل اسمه[٢٤]، وكذلك حسن روملو، فعند ذِكره المُتحدّرين من صفي الدين، مثل ابنه صدر الدين، يذكُره بـ «الشيخ صدر الدين أردبيلي»[٢٥]، ولا يوجد أي إشارة تدلّ على أنه من نسلِ «السادة».

---

(٢٠) ابن بزاز أردبيلى، ص٤٣٥؛ ٤٣٧؛ ٤٣٩؛ ٤٤١ ـ ٤٤٢؛ ٤٧١ و٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٨٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٧٠. وفي صفحات الكتاب كلها لا يذكُره إلا بـ «الشيخ».

(٢٣) غياث الدين بن همام الدين الحسيني خواند أمير، **تاريخ حبيب السير**، مقدمة جلال الدين همائى وزير نظر محمد دبير سياقى، ٤ ج، ط ٣ (تهران: كتابفروشى خيام، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠ و٤١٣ ـ ٤٢٠.

(٢٤) يحيى بن عبد اللطيف قزويني، **لب التواريخ** ([تهران]: انتشارات بنيادوگويا، ١٩٨٤)، ص ٣٨٧؛ أحمد غفارى قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤])، ص ٢٥٩، وإسكندر بيك منشي، **تاريخ عالم آراى عباسى [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**، تصحيح محمد إسماعيل رضواني، ٣ ج (تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨)، ص ١٣؛ ١٩ و٢٧.

(٢٥) حسن روملو، **أحسن التواريخ**، به اهتمام عبد الحسين نوائى (تهران: بنكاه ترجمه ونشر كتاب، ١٩٧٠)، ص ٢٠٨.

أما في عهد الشاه حسين الأول (١١٠٥/ ١٦٩٤ ـ ١١٣٥/ ١٧٢٢)، فأصبح انتساب الصفويين إلى السُلالة النبوية من الأمور الثابتة وبشكلٍ رسمي في كتابات مُؤرّخي تلك الفترة، بدَلالة كتاب حسين الاستراباديّ الذي يتناول فيه تاريخ الصفويين منذ قيام الشيخ صفي الدين حتى عهد الشاه صفي الثاني (١١٠٥/ ١٦٩٤). ففي كتابه **تاريخ سلطاني** يذكُر صفيَّ الدين الأردبيلي بـ «السيد صفي الدين»(٢٦).

يمكن القول إذًا إن تشيُّع صفي الدين وانتسابه إلى السلالة النبوية يمكن أن يكُونا قد أضيفا في فترات لاحقة بعد تحوُّل الطريقة إلى دولة واتخاذ إسماعيل من المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا وإلزاميًّا في دولته. إذ لم يرُقْ للشاهات بقاء مُؤسّس الأسرة غير شيعي، لذا «شيّعوه» ونسبُوه إلى الدوحة الهاشمية كذلك. ويبدو أنّ الصفويين سلكوا الطريق التي اتبعها العثمانيون في تلفيق نسبهم، حيث ألحق الأخيرون نسبهم بقبيلة الأوغوز عبر بطن القايي على الرغم من خُلوّ المصادر التركية من ذِكر هذا النسب(٢٧).

حظيت الطريقة الصفوية مثل غيرها من الطرق الصوفية باحترام الحكام التيموريين والقرا قيونلويين، وتتحدّث المصادر عن لقاء مزعوم بين «تيمور» و«خواجه علي الصفوي» الذي تشفّع لإطلاق سراح الأسرى العثمانيين بعد معركة أنقرة. وشاركت الصفوية ـ حالُها حال سائر الطرق الصوفية ـ في التأثير والتأثُّر بمفاهيم الإسلام الشعبي السائد في تلك المرحلة وما فيها من بعض المفاهيم الشيعية/ الصوفية، مثل عصمة الإمام، وكرامة شيخ الطريقة/ المرشد الكامل، وحُب آل محمد والنظرة الخاصة إلى الإمام عليّ بصفته رمزًا للفُتوّة (لا فتى إلا عليّ).

استمرّت الحركة الصفوية بالنموّ المُطّرد في ظلّ حُكم القرا قيونلو، إلى أنْ تحوّلت مع «جُنيد» إلى حركة جهادية ضدّ «الكفار» في القوقاز،

---

(٢٦) حسين بن مرتضى الحسيني الأسترابادى، **تاريخ سلطانى: از شيخ صفى تا شاه صفى**، بكوشش إحسان اشراقى (تهران: انتشارات علمى، ١٩٨٥)، ص١٣ ـ ١٤ و٢٣. والعنوان الذي فيه «شيخ صفي» هو من وضع المُحقّق إحسان إشراقي، بينما المؤلف عرّف كتابه باسم **تاريخ سلطاني**.

(٢٧) جمال كفادار، «تكوُّن الدولة العثمانية في الدراسات التاريخية المعاصرة،» ترجمة عبد اللطيف الحارس، **الاجتهاد**، السنة ١١، العددان ٤١ و٤٢ (شتاء وربيع ١٩٩٩)، ص ٥٩.

وتحوّل المُريدون إلى غُزاة. وشكلت الطريقة الصفوية وأتباعها قُوة عسكريةً كامنة داخل دولة القرا قيونلو، التي تخوّف حُكامها من نُموّ القوة الصفوية، فأمر حاكمُها جهان شاه جنيدًا بتفريق قواته وترك أردبيل، وإلّا سيتم تدميرها. فرحل جنيد، ودخلت حركته في حلبة الصراع السياسي الدائر في تلك البلاد، فكان التحالف بينه وبين أوزون حسن الآق قيونلو، خصم جهان شاه، وتمّت المصاهرة بينهما، حيث تزوج جنيد أخت أوزون حسن خديجة بيكم. واستمرّ الاندفاع الجهادي للحركة الذي يبدو وكأنه عملٌ يُكسب الدعوة مشروعيةً ويُبرّر وجودها السياسي، ويُؤسّس لِحقّها في الوجود وتكوين ذاتها، وذلك من خلال جهادها ضدّ «المشركين» في سبيل إعلاء كلمة الإسلام، وهو الواجب المُلقى على عاتق المسلمين.

قُتل جنيد في أثناء عودته من إحدى غزواته على يد شيروان شاه في عام ١٤٦٩/٨٦٤، وقُرب شيروان نفسها، فخلَفه ابنُه حيدر الذي تابع نهج أبيه الجهادي، ومتّن تحالُفه مع الآق قيونلو عبر الزواج أيضًا، حيث تزوّج ابنة أوزون حسن. وفي عهده تميّز أتباع الصفويين بلباسٍ خاص بهم، وباعتمار العمامة الحمراء، أو ما سُمّي بـ «تاج حيدري» ذي الاثنتي عشرة شقة، الذي يقول إنّ الإمام عليًا أمره بلبسِه وذلك في حُلم رآه فيه. والجدير بالذِكر أنّ التاج ذا الاثنتي عشرة شقة ارتداه أتباع النعمة اللهية قبل الصفويين[٢٨]. وكان التاج الحيدري أحمر اللون، عُرف أصحابُه ـ وبالتالي أتباع الصفويين ـ بأصحاب الرؤوس الحُمر، أو بالتسمية الأكثر شُيوعًا: «القزلباش». إذًا، كان هذا التاج علامة مُميّزة جمعت إرثًا تركمانيًا (اللون الأحمر)، وتماهى مع أحد المفاهيم الشيعية الذي اقتبسه حيدر عن النعمة اللهية، وأُسند كل ذلك إلى رُؤيا غيبية صادرة عن قدرة إلهية أو شخصية مقدّسة، مثل عادة الصوفية في إسناد كل شيء إلى الغيب باعتبار أنه صادرٌ عن قُطبٍ كبير أو إمام معصوم. وفي هذا الإطار، نلاحظ أنّ الآثار والمفاهيم الشيعية واضحةٌ على قسمات الحركة الصفوية.

---

(٢٨) كان أتباع «النعمة اللهية» يضعون على رؤوسهم تاجًا من اللباد، تطور إلى تاج مخمس الشقق «پنج ترك» في إشارة إلى «أهل البيت من أهل الكساء»، ثم أصبح تاجًا مؤلفًا من اثنتي عشرة شقة، اقترحه «سيد منهاج»، أحد خلفاء نعمة الله، وطلب الإذن بخياطته للمريدين. انظر: الشيبي، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٢٢٠.

لاقى حيدر مصير والده لدى مشاركته في إحدى الغزوات، وعلى مقربة من مكان مقتل والده، وبالأيدي الشيروانية التي عضدتها الآق قيونلوية، شريكتُها في المخاوف والشكوك من نُموّ الحركة الصفوية. واستمرّت الحركة الصفوية مع أولاد حيدر: علي وإبراهيم وإسماعيل، وبعد مقتل علي وإبراهيم، بقي إسماعيل الذي كان لم يبلُغ الحُلم بعد، فاحتضنه أتباعُه واعتُبر رئيسًا للطريقة/ المُرشد الكامل حتى عام ١٥٠١، حيث أصبح باديشاه، إضافة إلى رئاسته الطريقة.

خلال المسيرة الشائكة للصفويين، منذ جُنيد حتى تتويج إسماعيل، نلاحظ التمازج الكبير بين المفاهيم الشيعية والمفاهيم الصوفية وحُضور الأُولى وطُغيانها على الثانية. وظلّ التجاذب قائمًا بين هذه المفاهيم إلى أنْ كان إعلان الشاه إسماعيل القاضي باعتبار المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا للدولة الصفوية الجديدة.

ثانيًا: التوظيف الأيديولوجي ـ الاقتصادي للأفكار الدينية

قامت الدولة الصفوية في مناطقَ يمكن أنْ نصفها بأنها كانت «بُؤر التوتُّر»، أو «مناطق التماسّ» بين العالم الإسلامي وجيرانه البيزنطيين والروس والجورجيين والمغول والتتار. لذلك كان على مَن يسكُن تلك الأصقاع أن يقوم بأعمال لا تتسنّى لغيره ممّن يسكنون بعيدًا من هذه المناطق، كـ «الغزو» مثلًا في سبيل إعلاء شأن الإسلام، أو إظهار نفسه بمظهر المُدافع عن «ديار الإسلام»، لينال المُبرِّر لوجوده العسكري الذي يُترجم لاحقًا عبر مشروع سياسي يقُوده إلى بناء دولة. ضمن هذا المنظور، قدّم بول فيتك رؤيته حول قيام الدولة العثمانية، إذ اعتبر أنّ «التاريخ السياسي للتُخوم صُنع من قِبل مجموعات من الغُزاة، مُجاهدين في سبيل العقيدة، انتشروا في مناطق الحدود مع زوال السلطة السلجوقية، وكوّنوا إماراتٍ طامحة»، وهو ما تؤكده المصادر العثمانية التي تذكُر آل عثمان بصفتهم «غزاة، ما يؤكد برأي فيتك أهمية روحية الغزو بالنسبة إلى الدفع العثماني الأول»[٢٩].

---

(٢٩) كفادار، ص ٢٣.

بالتساوق مع هذا الرأي، يمكن الذهاب إلى حدّ القول بوجود عمليات غزو تقليدية باتجاه البلاد المتاخمة لديار الإسلام، يقوم بها جماعات يُسمّيهم كفادار «البدو، والمحاربين، والمغامرين، والدراويش المدفوعون في بحثهم عن المرعى، والغنائم، والمجد، أو النداء الديني»، كانت هذه الجماعات تقوم بعمليات الغزو، وشكّلت عنصر قلق دائم للحكام والمستقرين الذين يفضّلون «علاقات سلمية وتعايش مع البيزنطيين، أو على الأقل لا يرغبون أن يكُونوا في حالة حروب مستمرة معهم»(٣٠).

لم يكن العثمانيون الجهة الوحيدة التي اتبعت حركة الغزو، إذ تتحدّث المصادر الفارسية عن قيام الجماعات المُجاورة للحدود البيزنطية والجورجية بحملاتٍ عديدة ضدّ حُكام وأهالي تلك البلاد، التي لم تكن من جانب المسلمين فقط، بل كانت مُتبادلة ما بين سكان وحكام بلاد الإسلام/ دار الإسلام من جهة وبين الجورجيين والبيزنطيين وغيرهم من جهة ثانية. وفي هذا المجال نذكر هجوم الجورجيين على بلاد فارس وسيطرتهم على أردبيل في عامَي ١٢٠٣ و١٢٠٤(٣١).

قام الصفويون من جهتهم بممارسة الغزو مثل غيرهم من الجماعات التي كانت تسكن تلك البلاد. وبدأ ذلك مع السلطان جنيد بن إبراهيم الصفوي، الذي أمر أتباعه بالغزو والجهاد ضدّ (الكفار)، وجمع حوله العديد منهم؛ ما أثار مخاوف حاكم غرب إيران جهان شاه القرا قيونلو، فترك جُنيد أردبيل، ولم يترك «الغزو»، إذ إنه قام بحملات عدّة ضد بلاد جورجيا والشركس، وفي عام ١٤٦٠ قام على رأس عشرة آلاف رجل بحملة غزو، وكانت طريقها عبر أراضي شروان شاه، الذي أقلقه تحرُّك جنيد، فأطبق عليه وعلى جنوده قرب نهر «كُر»، وانتهت حملة الغزوهذه بمقتل جنيد، وذلك في آذار/ مارس من العام نفسه.

ويبدو أنّ «الغزو» أضحى نهجًا سلكه حيدر بن جنيد بعد أبيه، حيث

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٣١) Roger M. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 4.

قاد حملات عدة، سمح فرخ يسار، حاكم شروان، لاثنتين منها بالعبور بين عامي ١٤٨٣ و١٤٨٦ ـ ١٤٨٧، أما الثالثة التي تلت هذه الحملات في عام ١٤٨٨، فحرّكت مخاوف فرخ يسار بعدما نهبت القوات الصفوية مدينة شماخي عاصمة شروان، فاستغاث بيعقوب بن أوزون حسن، وتحرّكا معًا وهزما حيدر الذي قُتل على مقربة من المكان الذي قُتل فيه والده[٣٢].

إذا تتبّعنا نُمو النشاط الصفوي منذ عهد الشيخ صفي الدين حتى الشاه إسماعيل، نجد أن «الغزو» كان الظاهرة التي لفتت نظر الحكام إلى القدرة الكامنة للصفويين وأتباعهم القزلباش الذين استغلّوها أفضل استغلال، واستخدموها لكي يصلوا بعد مقتل شيخين/سُلطانين من سلاطينهم ـ سيتبعهم ثالث هو يار علي بن حيدر عام ١٤٩٤ ـ إلى تأسيس سلطنة يُتوَّج عليها إسماعيل، شقيق علي بعد نحو سبع سنوات، شاهًا في تبريز.

مهّد الصفويون لدولتهم بحملة أيديولوجية دينية، استوحت المخزون الديني لدى الشيعة بشكل خاص، ولا سيما في المراحل التي سبقت قيام الدولة مباشرة. فمنذ اتصال الشيخ صفي الدين بالشيخ زاهد الجيلاني هناك رعاية خاصة، ونبوءات متعددة، فالله يأمر صفي الدين ويختاره للقيام بعمل ما. وهذه العناية تحفّ صدر الدين موسى بن صفي الدين، فيخرج من السجن، ويحتمي بأحد أحفاد جنكيز خان، جاني بك محمود أحد حكام القبجاق، الذي يُنعم عليه ويمنحه أراضيَ واسعةً برسم «سيورغال». ويتقدم الأمر بهم، حيث يتم احترام وإعلاء شأن خواجه علي بن صدر الدين موسى، فيمنحه تيمورلنك ريع وعائدات الضرائب التي تُجبى من أردبيل وجوارها. ويتكاثر عدد أتباع الصفويين، فيبدأ مشايخها، كجنيد وحيدر، بتطبيق النموذج المُحتذى «الغزو» الذي يُؤهّلهم للقيام بدور سياسي قيادي في المنطقة التي يعيشون فيها.

إذًا، تطورت قوة الصفويين من الدعوة الدينية إلى الحاكمية الدنيوية،

---

(٣٢) منشي، ج ١، ص ٢٩ ـ ٣٦. وحول تفاصيل الأحداث العسكرية، انظر «نشأة الدولة الصفوية»، الفصل الثاني من هذا الكتاب.

مرورًا بالمُقوّمات الماديّة عبر امتلاك الأراضي والاستفادة من ريعها، وتجنيد الجيوش وإعدادها للغزو، تمهيدًا لشرعنة وجودهم السياسي، بعدما بلغ المشايخ الصفويون أعلى المراتب الدينية: مرتبة المُرشد الكامل.

مع تسلُّم الصفويين الحُكم أو السلطة الزمنية، أُعلن المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا ونهائيًّا في كافة أرجاء مملكتهم[٣٣]، وإبطال كل المراسم التي لا تتماشى مع هذا الإعلان، وأُمر المُؤذّنون بزيادة لفظ «أشهد أنّ عليًّا وليُّ الله» في الأذان[٣٤].

سبق قيام الصفويين بإعلان المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا وإجباريًّا للدولة[٣٥] محاولات عدةُ قام بها الإيلخانيون والسربداريون والقرا قيونلو، كانت تنحسر وتتراجع بعد وفاة الحاكم طورًا، أو تقتصر على أفراد الأسرة الحاكمة طورًا آخر. ففي عهد الإيلخانيين انحسرت موجة التشيُّع بعد وفاة أولجايتو محمد خُدابنده الإيلخاني، وفي الدولة القرا قيونلوية كان التشيّع شائعًا بين أفراد الأسرة الحاكمة (اسپند، وحسن علي. . . وغيرهما). أما مع الصفويين، فكان الإعلان على المستويين الرسمي والشعبي واتّخذ طابع الإلزام.

شكّل هذا الإعلان تمييزًا للدولة الصفوية عن جيرانها العثمانيين والأوزبك والمماليك، ويبدو أنه قدّم حلولًا للمشاكل التي تعترض قيام الدولة، فكان التمييز الديني يعضُد ويشدّ من تلاحُم النسيج السياسي الجديد. ادّعى الشاه الصفوي أنه مُمثّل الإمام المهدي، وهذا شكّل واحدة من أهم دعائم القوة له[٣٦]. وتماشيًا مع هذا الادّعاء كان لا بد من اختلاق

---

(٣٣) **ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در إيران، ودر قلم وزبان بارسى ازآغازسده ديم تا ميانه سده دوازديم هجرى [تاريخ الأدب في إيران من بداية القرن العاشر حتى منتصف القرن العاشر الهجري]** [(تهران: انتشارات فردوس، [١٩٨٤])، ج ٥، القسم الأول، ص ١٣٢.

(٣٤) خواند أمير، ج ٤، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٣٥) عبد الحسين زرّين كوب، **روز گاراندیگر، از صفوية تا عصر حاضر [العصور الغابرة من الصفوية حتى العصر الحاضر]** (تهران: انتشارات علمى، ١٩٩٦)، ص ٣٤.

(٣٦) Roger M. Savory, «The Emergence of the Modern Persian State under the Ṣafavids,» *Irān-Shināsī: Journal of Iranian Studies*, vol. 2, no. 2 (1971), p. 6.

نَسبٍ يصله بقريش[٣٧]، فكان الانتساب إلى الهاشميين، وبالتحديد الإمام موسى الكاظم، من الثوابت التي لازمت شاهات الصفوية، مُضفِيةً إليهم شرعيةً لا يمكن لجيرانهم العثمانيين أو المماليك أو الأوزبك ادّعاؤها. وبجَمعِه بين النسب الهاشمي والنيابة عن الإمام، يكُون الشاه «الحاكم الشرعي» الذي أمر أئمة الشيعة بالعودة إليه أثناء الغيبة في الحوادث الواقعة، وتاليًا يضيف «المرشد الكامل الصفوي» و«الباديشاه» في آنٍ صفةً كاريزمية أخرى إلى صفاته، مُوظِّفًا أحد المبادئ الشيعية المُتمثّل بالعودة إلى راوي أحاديث الأئمة[٣٨] في الأمور التي يُبتلى بها المؤمن، فكيف الحال مع وجود نائبه؟! ويبدو أنّ هذا المفهوم هو استحضار لواقع وكلاء المهدي الأربعة زمن الغيبة الصغرى[٣٩]، وتوظيف له من الشاه في سبيل خدمة هدفه السياسي الذي يتمثّل بإقامة دولة صفوية قوية. من هنا يكون الشاه في الصف الأمامي في المنظومة الشيعية؛ كونه نائب الإمام ومُتحدّرًا من السُلالة العلوية.

يستأثر الشاه بحسب حقوقه الجديدة (نيابة الإمام)، بامتيازات كثيرة أهمُّها جمعُه للسلطتين الزمنية والدينية معًا، وهذا يستتبع هيمنته على مقادير الدولة وتصرُّفه بها دون مُنازع. ونلمح في ذلك محاولة لحصر السلطة بيده، وللحدّ من نفوذ القزلباش الذين حمَوا الشاه وقادوه نحو النصر، وبالتالي

---

(٣٧) يؤكد هيلموت براون الأصل الكردي للصفويين. انظر: Hellmut Braun, «Iran Under the Safavids and in the 18th Century,» in: *The Last Great Muslim Empires History of the Muslim World*, with Contributions by H. J. Kissling [et al.]; Translations and Adaptations by F. R. C. Bagley; Introduction by Richard M. Eaton (Princeton, NJ: M. Wiener Pub., 1996), p. 182.

(٣٨) يذكر حسين المنتظري حديثًا بخطّ الإمام المهدي، فيه: «أمّا ما سألتَ عنه ـ أرشدك الله وثبّتك ـ من أمر المُنكِرين لي من أهل بيتنا وبني عمّنا. . . وأما الحوادث الواقعة فارجِعُوا فيها إلى رُواة حديثنا، فإنهم حُجّتي عليكم وأنا حجةُ الله عليهم». انظر: حسين المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٤٧٨.

(٣٩) حُدّدت الغيبة الصغرى بما بين عامي ٢٦٠ ـ ٣٢٩/ ٨٧٤ ـ ٩٤٠، أي من حين وفاة الحسن العسكري، الإمام الحادي عشر عند الشيعة الإمامية، إلى حين وفاة آخر وكلاء الإمام المهدي، وأولُهم أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري، ثم ابنه أبو جعفر محمد (ت٣٠٥/ ٩١٧ ـ ٨)، ثم أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي (ت٣٢٦/ ٩٣٧ ـ ٨)، وآخرهم أبو الحسن علي بن محمد السمري (ت٣٢٩/ ٩٤٠ ـ ١). انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **كتاب الغيبة**، تقديم آغابزرك الطهراني(طهران: مكتبة نينوى الحديثة، [د. ت.])، ص ٢٤٢.

يتطلّعون إلى قطف ثمار هذه التضحيات. على حينأنّ الشاه، الذي أفادته المبادئ الشيعية أكثر من غيرها في مسيرته نحو بناء الدولة والتفرُّد بالسلطة فيها، وجد أنّ الفرصة مُواتية للتصرف بموجب الحقوق التي اكتسبها[٤٠]. وأفادت المبادئ الشيعية الشاه في عقلنة دولته نسبيًّا، والابتعاد بها عن شطط الغلو الذي يصاحب معظم تصرفات الحركات الصوفية ومُرشديها، فمن ادّعائه أنه عينُ الله[٤١] - كما في أشعاره - أصبح الشاه إسماعيل نائبًا عن الإمام المعصوم، أي إنه أصبح يُجسّد قوة بشرية معصومة يمكنها التصرف في المقدرات الدنيوية.

استفاد الصفويون، مثل غيرهم من الصوفية، من الأفكار التي كانت رائجة في تلك الحِقبة، التي تشير إلى قرب ظهور المهدي؛ نتيجة الفِتن الدامية التي أعقبت هجمة المغول على بغداد في عام ١٢٥٨وما سبقها من حروبٍ خارجية، تمثّلت بهجمات الفرنج على بلاد المسلمين، وما تبعها من صراعات بين حُكام المغول أنفسِهم، التي أدّت في نهاية المطاف إلى انخراطهم في النسيج الديني للمجتمعات التي قهروها، وتحوُّلهم إلى حُماة لهذا الدين.

هذه الفتن دفعت الناس إلى ترقُّب الفرج الذي سيُصاحب ظهور المهدي (صاحب الزمان)، والذي يُمثّل الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية. وتجلّت هذه الاستفادة في ترويج رواياتٍ تشير، تلميحًا أو تصريحًا، إلى ظهور إسماعيل الصفوي. وفي هذا السياق يذكُر الشيبي رواية فيها أنّ أحمد بن فهد الحلّي ترك لمحمد بن فلاح المشعشع رسالةً ذكر فيها أنه «سيظهر السلطان شاه إسماعيل الصفوي، حيث أخبر أمير المؤمنين [علي بن أبي طالب] في يوم حرب صفين، بعدما قتل عمار بن ياسر، ببعض الملاحم من خروج جنكيز خان وظهور شاه إسماعيل»[٤٢]، ويتقاطع رأي الحلي هذا مع رأي نعمة الله الولي، شيخ الطريقة النعمة اللهية، الذي تنبّأ بظهور المهدي، وجَرْيًا على عادة الصوفية حدّد موعدًا

---

(٤٠) لنا عودة بشكل موسع في الفصلين التاليين إلى هذا الموضوع.

(٤١) T. Gandjei, «Ismail I,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4 (1978), p. 187.

(٤٢) الشيبي، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٢٦٨.

لظهور نائبه وذلك في عام ٩٠٩/١٥٠٣ ـ ١٥٠٤، وحدّد مجموع أرقام حروف اسمه، معتمدًا على حساب الجمل[٤٣]، وحدّده بالرقم ٢٣١، وحوّر أتباع الصفوية ذلك وجعلوا هذا الرقم ـ الذي تساوي قيمتُه مجموع حروف نعمة الله ـ يشير إلى كلمتَي إسماعيل هادي بحسب يورد الشيبي، الذي يذكُر أن الشيعة زعموا أنّ نعمة الله تنبّأ بظهور إسماعيل الصفوي، وحاولوا التقرّب إلى الصفويين بجعل هذا التاريخ سنة ظهور إسماعيل، ويضيف أن البابيين حاولوا من بعدهم تحويرها، لتدلّ على ظهور بابهم[٤٤].

أمام إشارة الشيبي نجد أنّ الشيعة هم من حاول الانجذاب نحو إسماعيل في محاولة للتقرُّب من المرشد الكامل/ الباديشاه، وليس الأمر أنّ إسماعيل حاول الاستفادة من المفاهيم الشيعية والصوفية معًا، وذلك لجمع السلطتين الدينية والسياسية في شخصه. ويبدو أن الوقائع تشير إلى إضفاء هالة من القدسية حول إسماعيل، ويتجلى ذلك في نقشٍ حُفر على باب مسجد علي في أصفهان، يُذكَر فيه أن اسم إسماعيل تكرّر في القرآن اثنتي عشرة مرةً بقدر عدد الأئمة[٤٥]. هذا العمل يدلّ على تجاذُبٍ وتناغُم بين المفاهيم الشيعية من جهة والصفوية ـ الصوفية من جهة أخرى. ولا يُستبعد احتمال تشجيع إسماعيل لهذه الميول؛ لأنها كانت تصُبّ في خانة مسعاه الرامي إلى إظهار الشاه/ المرشد الكامل بصورة الشخصية الاستثنائية المُنتظَرة، التي بشّرت الأحاديث بظهورها، لتقوم بعمل مرسوم لها من قبل الإرادة الإلهية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية أخذ إسماعيل في العمل على الحَدّ من نفوذ القزلباش عبر تعيينه شخصياتٍ غيرَ قزلباشية في مناصبَ مهمةٍ اعتُبرت حِكرًا على القزلباش.

---

(٤٣) حساب الجمل: تعبير يُطلق على العملية الحسابية التي تتم فيها عملية حساب وجمع الحروف الأبجدية (أبجد، هوز، حُطّي، كلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، ضظغ)، حيث تعطى للحروف العشرة الأولى (أبجد هوز حطي) الترقيم من ١ إلى ١٠، ثم تُحسب الحروف العشرة التالية («ي» إلى «ق») بشكل عشرات (١٠ إلى ١٠٠)، ثم تُحسب بقية الحروف («ق» إلى «غ») مئات (١٠٠ إلى ١٠٠٠) وتنتهي مع حرف «غ» الذي يساوي ١٠٠٠. فيتم جمع حروف الاسم المطلوب أو الجملة بحسب قيمة الحروف المُكوِّنة للجملة أو الاسم المطلوب. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص ١١٤.

(٤٤) الشيبي، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٤٥) Robert Hillenbrand, «Safavid Architecture,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 765.

لذا يمكن أن يكون المستفيدون من حكم الشاه قد عملوا على ترويج مثل هذه الادّعاءات، وذلك ضِمن مسار أيديولوجي يرمي إلى التقليل من أهمّية وقدرة القزلباش، حُلفاءِ الأمس ومُنافسي اليوم على المستوى الداخلي، وبالتالي خلق كتلة متراصّة تصطف خلف الشاه/ المرشد الكامل، الذي خصّه الله بكرامات كثيرة. ومن هذه الادّعاءات/ الكرامات، أنّ وجوده في ساحة المعركة يعني النصر الأكيد لجيوشه مهما كانت ضآلة عددها وعدّتها بالنسبة إلى أعدائها الأقوياء.

هكذا نخلص إلى القول إنه إنْ لم يكن الشاه قد ساهم في نشر مثل هذه الادّعاءات، فممّا لا شك فيه أنه استفاد منها، ووظّفها لصالحه في أثناء صراعاته ومُحاولاته الحَدّ من سلطة المُتنفّذين داخل بلاطه.

بقي أن نشير إلى أنّ الأجواء التي سبقت قيام الدولة الصفوية كانت مُهيَّأة لاستقبال أي «ثائر ناجح» ـ على حدّ قول الشيبي ـ ليُخلِّص الناس ويُريحهم من الفوضى العارمة التي كانت تُصاحب وفاة كل حاكم، ومن الصراع الذي كان يشُبّ بين أبناء أُسرته إلى أنْ يُوفَّق أحدُهم في الوصول إلى السلطة، ويسيطر على الآخرين ويقهرهم، لتعود كرّة الصراع مجدّدًا بعد وفاته. وكانت أذهان الناس مشدودةً إلى فكرة فساد الزمان، وقُرب ظهور المهدي مع الحركات المتكرّرة التي ادّعى أصحابها أنهم من المُمهِّدين لظهوره، وهناك من ادّعى أنه المهديُّ نفسُه. وفي هذا السياق يقول الشيبي: «جاءت حركة إسماعيل الصفوي، بعد مُحاولاتٍ من آبائه سابقة، بمثابة الشوط الأخير من الحركات العلَوية، فنجحت نجاحًا باهرًا هزّ الشرق كُلّه»[٤٦].

برسوخ هذه الصفات في شخصية الحاكم، ولا سيما نيابته عن الإمام المعصوم، يُصبح له حقّ التصرف في أموال الدولة وإيراداتها، والإشراف على الأراضي وخَرَاجها، والذي يقتصر حسب المفهوم الشيعي على الإمام المعصوم وحده أو نائبه. فمن خلال اكتساب الشاه لحقّ «نائب الإمام» يختصر المسافة، ويصل إلى حق التصرف في الأمور الاقتصادية داخل

---

(٤٦) الشيبي، ج ٢: النزعات الصوفية في التشيع، ج ٢، ص ٣٤٧.

دولته من دون المرور بالصدور أو العلماء والمجتهدين. وذلك لإتمام ما بدأه الشاه على المستوى السياسي، وليُستكمل على الصعيد الاقتصادي، حيث يكون له الحق في إدارة الأمور السياسية ـ الاقتصادية لدولته، وفي أن يمنح مَن يشاء من المسؤولين في دولته جزءًا من هذا الحق، وليس العكس، أي أن يقوم العلماء بمنحه تدبير هذه الشؤون.

ثالثًا: أبرز الأسباب وراء اعتناق الصفويين المذهب الإمامي

يعتقد الشيعة مثل غيرهم من المسلمين بوحدانية الله (التوحيد) والنبوة والعدل والمَعاد[٤٧]، ويمتازون عن غيرهم بـ «الإمامة»، ويعتقدون «أنّ الله لا يُخلي الأرض من حُجّة على العباد من نبيٍّ أو وصيٍّ ظاهر أو غائب مستور»[٤٨]، ويعتقدون بحسب قول المظفر أنّ «الإمامة لا تكون إلّا بالنَصّ من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله»[٤٩]، ويؤمنون بعصمة الأئمة المنصوص عليهم من قِبل النبي، وأولُهم الإمام عليّ بن أبي طالب، وآخرُهم محمد بن الحسن، الإمام الثاني عشر وهو المهدي المنتظر[٥٠]. ويعتقد الإمامية أيضًا أنّ الشريعة الإسلامية تحيط أحكامُها بكل معاملة أو عملٍ من أعمال المُكلَّفين[٥١] التي تتوجّب معرفتُها اجتهادًا أو تقليدًا. والاجتهاد كما يُحدّده المظفر «هو النظر في الأدلة الشرعية، لتحصيل معرفة الأحكام الشرعية التي جاء بها سيد المرسلين، ... والأدلة الشرعية هي الكتاب الكريم والسُنة والإجماع والعقل»[٥٢]. ويتصدّى للاجتهاد الذي

---

(٤٧) محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية** (قم: دار التبليغ الإسلامي، [د. ت.])، ص ٥٩ ـ ٦٤؛ ٧٣ و١٦٣؛ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٢)، ص ٥٧ و٦١ ـ ٧٥، ومحمد خليل الزين، **تاريخ الفرق الإسلامية: بحث موضوعي في الخلافة والفرق الإسلامية من خوارج، ومعتزلة، وإشاعرة، وشيعة**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٥)، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٤٨) المظفر، ص٩٣ ـ ٩٤، وآل كاشف الغطاء، ص ٦٧.

(٤٩) المظفر، ص ٩٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦، والزين، ص ١٢٩.

(٥١) آل كاشف الغطاء، ص ٧٦.

(٥٢) المظفر، ص ٥٦.

هو واجب كِفائي، مَن به الغنى والكفاية، وهم مَن عنى بهم رواة الحديث عن الأئمة في كلّ الأزمنة والعصور(٥٣).

يتساءل سافوري عن سبب اعتناق الصفويين مذهب الإمامية وإلزام نشرِه في بلادهم، في حين أنه سيزيد من حِدّة الخلاف بين المجتهدين الذين هم نُواب الإمام ومراجعُ الأُمّة من جهة، وبين الشاهات الذين ادّعَوا هذا الحقَّ لأنفُسهم من جهة ثانية، ويجيب بأن ثمة احتمالات عدة لذلك، منها: أنه كان أحد الحلول التي وجدها الشاهات مُتوافرة، بل إنه الخيار الأوحد الذي كان لا بدّ من اتخاذه؛ لأن أغلبية القوات المسلحة كانت من قبائل القزلباش التركمان، المُشْبَعين بالأيديولوجية الشيعية المُتطرّفة التي عمل قادة الصفويين أنفسهم على نشرِها بين أتباعهم، وكان عدم إعلان تشيُّعهم هو المُستغرب وليس العكس، بالابتعاد عنه، ويستعير من لامبتون رأيها بخصوص أنّ الشاه إسماعيل، أول حُكام الصفويين، فرَض التشيُّع الاثني عشري، ليُميّز ممالكه عن جيرانه العثمانيين. ويوافق رويمر على أنّ القناعة الدينية أدّت دورًا حاسمًا في هذا التطوُّر(٥٤). ويبدو أنّ هذه العوامل مُجتمعةً كانت في حسابات شاهات الصفويين، فمن التمايز المذهبي تبريرًا للشرعنة السياسية، إلى إيجاد الانسجام الديني وفرضه على إثنيات عِرقية مختلفة، اتجه الشاه إسماعيل ـ سواء مُقتنعًا ومدفوعًا بإيمان ديني، أم تحقيقًا لمكاسبَ سياسية ـ إلى إعلان المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا وإلزاميًّا للدولة.

أعطى هذا الإعلان الشاه العديد من المُكتسبات الأيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية. على أنّ الإشكال الذي طرحه سافوري المُتمثّل بالصراع بين المجتهد والشاه، لم يبرز بشكل حادّ في تلك المرحلة، بل نرى أن الشاه استقدم المجتهدين من خارج بلاده لنشر التشيُّع الذي هو مذهب الدولة، حيث كانت مهمة نشره ـ وبالتالي فرض الانسجام المذهبي ـ تقع على عاتق الصدر الذي حاول أن يكون من أصحاب النفوذ السياسي. وبهذا

---

(٥٣) المنتظري، ج ١، ص ٤٧٨.

(٥٤) Roger M. Savory, *Studies on the History of Ṣafawid Iran*, Variorum Reprint; CS256 (London: Variorum Reprints, 1987), Preface, p. xii.

يكون التشيع «قدّم للصفويين المخرج الأمثل من مأزق الشرعية»[٥٥]. وأدّت العوامل الخارجية، بما تولّد عنها من ضغط على بلاد فارس، دورًا إيجابيًّا تجلّى «في توحيد جميع أجزائها، وإخلاص أهلها للملوك الصفويين وللمذهب الشيعي»[٥٦]، على حدّ تعبير دونالد ولبر.

سبقت هذا الإعلانَ ورافقته ظُروفٌ مُمهّدة لذلك، وظّف فيها الصفويون المفاهيم الصوفية والشيعية لخدمة أهدافهم السياسية. فمنذ انطلاقة إسماعيل، نرى العناية الإلهية تتدخّل لِحفظه وهو ما زال في سنّ مبكرة، حيث قُتل أخواه وبقي هو حيًّا يتنقّل من مكان إلى آخر، ويتحضّر للخروج بحسب نُبوءة أخيه «علي» قبل مقتله: «ستخرُج قريبًا وتمحق الكُفار»، وهذا ما يتقاطع مع حكاية الرجل الذي أخبر أمراء الآق قيونلو بقرب موعد خروج رجُلٍ يُعيد الأمن والعدل ويمحق الكفار، وتأتي هذه الحكاية ضمن سلسلة النبوءات المنتشرة بين صفوف الصوفية بقرب ظهور المهدي أو المُمهِّدين له. وبلغ الأمر بأحد أتباع الصفويين إلى بثّ روايةٍ مفادها أنه أبصر الشاه إسماعيل في طريقه إلى مكة بين النجف وبغداد، حيث ألبسه «الإمامُ المهدي التاج الأحمر وشدّه، وعلّق السيف في حمائله، وقال له: اذهب فقد أَذِنْتُ لك»[٥٧]، وكان إسماعيل نفسه يؤكد أنه لا يتحرك إلّا بأوامر الأئمة الاثني عشر، «مُتقاطعًا بذلك مع من سبقه (والده حيدر وحكاية التاج القزلباشي والإمام علي)، ومُمهّدًا الطريق لمثل هذه الادّعاءات التي ستظهر مع مَن سيَلِيه (ابنه الشاه طهماسب الذي تراجع عن فرض بعض الضرائب بسبب رؤيا رأى فيها الإمام المهدي). وفي هذا السياق يذكر أحمد قزويني تأويلًا لبيت من الشعر منسوبٍ إلى الإمام علي بن أبي طالب، يقول فيه:

صبيٌّ من الصبيان لا رأيَ عنده ولا عنده جدّ ولا هو يفعلُ

---

(٥٥) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، ص ١٣٢.

(٥٦) دونالد ولبر، **إيران: ماضيها وحاضرها**، ترجمة عبد النعيم محمد حسنين، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٤)، ص ٨٧.

(٥٧) **عالم آراى صفوى [التاريخ المبجل للصفويين]**، به كوشش يد الله شاكرى (تهران: انتشارات اطلاعات، ١٩٨٤)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

لا يرى قزويني «الصبي» المقصود إلا «شاه إسماعيل بن حيدر بن جنيد»[٥٨].

تُؤسّس هذه الادّعاءات لمقولة النيابة عن الإمام الثاني عشر، التي استُكملت بانتحال نَسبٍ يصل الصفويين بالإمام موسى الكاظم، ما يجعلهم يحُوزون النسب القُرشيّ الذي اتفق معظم كُتّاب الأحكام السلطانية والفقهاء على اعتباره شرطًا يجب توافُره في خليفة المسلمين. فهذا النسب يجعل الشاه على قدم المساواة مع غيره من القرشيين المُستحقّين للخلافة، وبالتحديد العباسيين الذين كانوا مقيمين في كنف دولة المماليك، ويُنعمون بخلائع التولية على حُكام العصر، مثل المماليك في مصر، وحكام المسلمين في الهند. لذلك فإن الشاه اندفع ناحية مذهبٍ إسلامي لا يقول بصحّة الخلافة العباسية، وبالتالي يسمح للصفوي بحُرّية المناورة السياسية التي تُكسبه المشروعية، وذلك عبر اتّباعه مذهبًا جديدًا يكون فيه هو نفسه نائب الإمام المعصوم، أي يكون الوليّ الشرعي الواجب اتّباعُه.

يعود إذًا إعلان التشيع بالنفع الأيديولوجي على الدولة الصفوية التي ميّزت نفسها عن جيرانها باتخاذها هذا المذهب مذهبًا رسميًّا إلزاميًّا لها، وفرضِها إياه على سُكان بلادها. وهنا يصحّ التساؤل: بما أنّ الشاه يعتبر نفسه المُرشد الكامل، فإنه ارتفع بذلك إلى منزلة الاتصال بالخالق مباشرةً، فكيف يرضى بالنيابة عن الإمام الغائب؟

صحيح أنّ المرشد الكامل الصوفي يصل إلى أعلى المراتب الصوفية، التي ذكرها الشاه في أشعاره بقوله:

«أنا عينُ الله، عينُ الله، عين الله!

تعالَ الآن، أيُّها الأعمى الضالّ لطريقه، تعرّف للحقيقة!

أنا الفاعل المطلق الذي يتحدّثون عنه»

ويقول في إحدى المرات:

«كنت دائمًا مع الله، الآن أتيت.

أعلمُ يقينًا أن «خطائي» ذو طبيعة مقدسة»

---

(٥٨) قزويني، **تاريخ جهان آرا**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

و(خطائي) هو الاسم الذي استخدمه الشاه إسماعيل للإشارة إلى نفسه في ديوانه(٥٩)، وكان يُكني نفسه دائمًا بـ «أنا الحقيقة المطلقة»، «أنا عينُ الله، أو الله نفسه»(٦٠).

هذه المرتبة التي وصلها الشاه كانت مفتوحة أمام كل صوفي يترقّى في تعبُّده وسلوكه الصوفي. وبالتالي، فأي شخص يجمع القوة إلى مرتبة المرشد الكامل يمكن أن يُنافس الشاه. أما النيابة عن الإمام المهدي المعصوم، فلم تكن إلا لمن نصّت عليه الأخبار، واختارته العناية الإلهية لهذه المهمّة. وهي الأسس الأيديولوجية التي أخذ المرشد الكامل وأتباعه يبثّونها في ما بينهم، وفي أماكن وجودهم، مُستفيدين من الأوضاع الأمنية المضطربة التي رافقت الفتن والحروب والكوارث والمجاعات التي اعتُبرت مؤشرًا على حُدوث شيءٍ ما، وقُرب نهاية الزمان، ورُجوع المهدي الذي يسبق هذه النهاية. وبرأي رويمر، فإنّ «هناك صِلةً بيّنة بين إسماعيل الصغير والمهدي، حيث كان هناك من يرى فيه عودة المهدي، أو على الأقل المُمهِّد لِقُدومه»، وتجسّد ذلك في الاستقبال الذي حظي به إسماعيل لدى وصوله إلى ديار قبيلة الأستاجلو، حيث استقبله أفرادها كبارًا وصغارًا بالغناء والرقص، وقاموا بحمايته كما فعل الأنصار في المدينة المنوّرة مع النبي محمد. كما وجد فيه بعض التركمان صفات إمام العصر، بل إنه إمامُ العصر نفسُه(٦١). فهذه الصفات لا تجتمع إلا في شخص واحد، وفي زمنٍ واحد، وليس على غرار التجلّي والاتحاد بالخالق، حيث يمكن لأي شيخ صوفي يترقّى في المراتب الصوفية ويتدرّج في مسالكها أن يصل إلى هذه الرتبة.

يذكر إبراهيم أنّ «تماهي الصفويين في التشيع كان في أجلى مقاصده إيجاد هوية سياسية للدولة، وإضفاء مشروعية على السلطان الصفوي»،

(٥٩) Roger M. Savory, «The Safavid State and Polity,» *Iranian Studies*, vol. 7, nos. 1-2 (1974), p. 199.

(٦٠) Gandjei, p. 187.

(٦١) H. R. Roemer, «The Early Safavid Empire,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 211.

ويضيف أنّ «التشيُّع الصفوي كان سياسيًّا بدرجة أساس»[٦٢]. صحيح أنّ التشيع الصفوي كان سياسيًا وأضفى مشروعية على الحكم الصفوي، لكنّ الشيء اللافت أن التشيع أمَّن الاستمرارية لهذه الدولة، حتى بعد وفاة إسماعيل وإبان الحرب القزلباشية وطوال عهد طهماسب، وعندما حاول إسماعيل الثاني إظهار التسنُّن، ربما للتخلص من ضغط مُساعديه، جُوبه بالرفض وقُتل، ليحُلّ مكانه سلطان شِبه أعمى (خدابنده)، وورثه شابٌّ لم يبلُغِ الثامنة عشرة من عُمره (عباس الأول)، وبقي التشيع الذي أخذ في التجذّر منذ عهد الشاه إسماعيل. لذا فإن التشيع تجذّر في المجتمع الصفوي، وجذّر الشرعية الصفوية أيضًا، وأكسبها مناعة لم تمنحها الوراثة لأي نظامٍ قام في ظلّ الأُسر السابقة على الأسرة الصفوية في تلك البلاد. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن الشرعية السياسية كان يمكن أن تُكتسب ـ بحسب الإرث التركماني السائد أيامئذ ـ من خلال القوة وصِلة القربى بالحاكم المُتوفَّى، من دون أن يُحصر هذا الحق في الذكور وأعقابهم، ومن هنا كان إسماعيل ابن بنت أوزون حسن، ويحقّ له أن يرث جده، إذا توافرت فيه شروط القوة، بالإضافة إلى المشروعية الجهادية التي تصدّت لها الطريقة الصفوية منذ زمن طويل سابق على تولّي الشاه إسماعيل لقيادة الطريقة، وبالتحديد إلى عهد جنيد وابنه حيدر. لذلك يمكننا القول إنه كان للعامل الإيماني ـ بالتالي الديني ـ وإنْ كان العامل السياسي هو الذي كان طاغيًا على خطوة إعلان التشيع، دورٌ كذلك في ترسيخ هذه الخطوة.

أكسَب التشيُّع الشاه مرتبةً خاصة، فلكونه نائبًا للإمام أصبح في المرتبة العليا دينيًّا واجتماعيًّا، وأصبح له حقّ التصرف في ثروة البلاد الخاضعة له، ليس بالتسلط فحسب بل بصفته الشرعية الجديدة. وفي هذا الإطار، كان لا بدّ من تجذير التشيع في مجتمعٍ أغلبيتُه تدين بالإسلام على مذاهب السُنّة، وتحترم أئمة الشيعة؛ لكونهم يتحدّرون من نسل النبيّ محمد. فكان العمل على بثّ تعاليم المذهب الجديد بين أبناء بلاد فارس تحقيقًا للانسجام الديني داخل المجتمع الصفوي، وصولًا إلى إيجاد نظام سياسي قوي.

---

(٦٢) إبراهيم، ص ١٣٤.

رابعًا: الدين في خضم المعارك السياسية ـ العسكرية

لا شك في أنّ الدين من العوامل المهمة داخل التركيبة الاجتماعية، إذ إنه «يَمنح الإنسان الشعور بالانتماء إلى الماضي البعيد، وإلى المستقبل اللامتناهي» على حدّ تعبير عبد الباقي الهرماسي الذي يُضيف أنّ الدين يقوم «بربط الفرد بالمجموعة، فيقدّم إليه العونَ المعنوي عند «الضياع»، والتسليةَ عند الخيبة، فهو بمثابة آليات تعديلٍ وضبطٍ ورقابة في الوقت نفسه، آليات تعدل جملة التوازنات الممكنة بين الفرد وذاته أولًا، وبين الفرد والمجموعة ثانيًا»[٦٣].

هذا الشعور بالانتماء يقود إلى الولاء في أغلب الأحيان، أو التنافر في أحيان أخرى، ويؤدّي إما إلى التماسك، وإما إلى التفكك في النسيج الاجتماعي لأي مجتمع، ويُضفي نوعًا من الأيديولوجيا التي تزيد من التقارب داخل مجتمع ما، وتُمايزه عن غيره من المجتمعات. لذلك كان الدين من المسائل التي يحرص الحكام على فرض انسجامها ووحدتها إلى حدّ ما داخل مناطق حكمهم، إلى درجة أنّ المثل السائر «الناس على دِين ملوكها» اعتُبر وكأنه قانونٌ اجتماعي ثابت[٦٤]. ودخل الدين سلاحًا في المعارك السياسية ـ العسكرية، يُجنّد له العلماء عبر إصدارهم الفتاوى والأحكام التي تهدر دماء المُخالفين، حفاظًا على وحدة المجتمع ونظامه السياسي القائم. لذلك اتخذ الصراع السياسي منحًى دينيًا بين المتخاصمين في حال كان الاختلاف المذهبي موجودًا، مثل حالة الدولة الصفوية وجيرانها العثمانيين والأوزبك والمماليك، وصُبغ بالصراع المذهبي (السُنّي ـ الشيعي) بغية حشدِ أكبر قدرٍ ممكن من الطاقات، وزجّها في ساحات الصراع السياسية أو العسكرية.

---

(٦٣) عبد الباقي الهرماسي، «علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات،» في: عبد الباقي الهرماسي [وآخرون]، **الدين في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٩.

(٦٤) وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: «وتأمّل في هذا سِرّ قولهم: «العامّةُ على دِين الملِك»، فإنه من بابه، إذ الملك غالبٌ لِمَن تحت يده، والرعيّةُ مقتدون به؛ لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمُتعلّمين بمُعلّميهم». انظر: ابن خلدون، ص ١٤٧.

برزت حِدّة الصراع بوضوح في الحروب والخلافات العثمانية ـ الصفوية، مع العلم أن الجبهة الأوزبكية ـ الصفوية لم تخلُ منها. وأدّت التعبئة الأيديولوجية المذهبيّة دورًا مُمهّدًا ومُساعدًا في تنفيذ هذه الإنجازات العسكرية ـ السياسية المهمة، وتجلى ذلك بوضوح قبيل معركة چالديران بين الصفويين والعثمانيين في عام ١٥١٤، حيث استصدر السلطان سليم الأول الفتاوى من الشيخ حمزة سروغورز (ت٩٢٧/ ١٥١٢) وكمال باشا زاده (ت٩٤٠/ ١٥٣٣) بتكفير الشاه وأتباعه القزلباش، وفرضِ الجهاد ضدّهم[٦٥]، وإظهار السلطان بمظهر المُدافع عن السُنّة والجماعة من جهة، ومن جهة ثانية، اعتبر الشاه نفسه مُدافعًا عن الدين القويم، المُتمثّل بالمذهب الشيعي الذي كان يفرضه بالقوة على أبناء بلاد فارس، وأظهر كلَّ مُخالِفٍ له بمظهر المُتعاون مع العثمانيين أعداء الصفويين. وكذلك حُمِّلت الحركات المناوئة للدولة العثمانية تبعة نشر المبادئ الشيعية وتقتيل أهل السُنّة، أو إظهار اعتقاد «الرافضة»، على حد تعبير الغزي[٦٦]، سواء كان ذلك صحيحًا أم لا. وذلك للتسريع في عملية القضاء عليها، وتأليب الناس أو «الجماعة» ضدّها. وليس توجُّه الصفويين ببعيدٍ من هذا المنحى، إذ كانوا يرمون أي حركة سياسية مُناوئة لهم بالتعاون مع العثمانيين وبمحاولة إعادة التسنُّن إلى البلاد!

لكن هذه الغَيرة المذهبية كانت تخمد فجأةً عندما يكون ثمة انسجام بين المصالح السياسية، فلا مانع دينيًّا من قيام تحالُف صفوي ـ مملوكي[٦٧] إذا كان في ذلك خدمة لمصالح السلطتين الحاكمتين في تبريز والقاهرة، فيتم التصالح بن مُستغلّي الخلافات بين المذاهب. ومن جهة أخرى تقوم الجهات المتضرّرة من هذا التقارب، مثل الدولة العثمانية، بالتسلُّح بالدين مجدّدًا، وتتهم كل خصم سياسي لها بمخالفة الجماعة، وبالتالي يتقدّم

---

(٦٥) Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 91 (Berlin: K. Schwarz, 1983), pp. 110-111.

(٦٦) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، حققه وضبط نصه **جبرائيل سليمان جبور**، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٥٩.

(٦٧) عمر عبد العزيز عمر، **تاريخ المشرق العربي (١٥١٦ ـ ١٩٢٢)** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص ٧٣.

سلاطينها وجيوشها لقتال أعدائهم، حتى ولو كانوا ضمن الصفّ المذهبي الواحد، وذلك بعد التشهير بهم واعتبارهم من المُتصوّفة والمُبتدعين[٦٨].

نظرًا إلى أهمية هذا العامل، استغلّه الحكام في تلك البلاد، مُستعينين بعلماء الدين الذين مثّلوا الفئة الأقدر على التعاطي مع المخزون الديني، والأكثر اطّلاعًا على التقاليد الدينية والتراث الذي يعود إلى أيام النبي محمد، من ثَمّ ينبرون لمطاوعة الواقع وتبريره من المنظور الديني، مانحين الحُكام تأييدهم، أو مُحرِّضين عليهم، بحسب الترابط أو التعارض بينهما (الحكام/ العلماء)[٦٩].

خامسًا: الفقيه وحاجة السلطان إليه

كان الإسلام الشعبي سائدًا عندما أعلِنَ المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا للدولة، ولم يكن الشيعة يشكلون الأغلبية، بل يذكر دارسو الأديان في بلاد فارس أنه حتى ظهور الدولة الصفوية في مطلع القرن السادس عشر، كان الشيعة أقلية مذهبية في بلاد فارس، يعيشون في مناطقَ متفرقةٍ أبرزُها: قم، حاضرة الشيعة في بلاد فارس، وفي بعض مناطق قزوين وخراسان، وفي هراة وطوس وبيهق وسبزوار وخوزستان[٧٠]. وكانت المذاهب السُنّية، ولا سيما الشافعي، متأصلةً في العديد من الأقاليم والنواحي في بلاد فارس، خصوصًا في أردبيل وجوارها. وتمازجت هذه المذاهب مع المفاهيم الشيعية التي لم تكن غريبة عن تلك البلاد.

بيد أنّ اتخاذ الشاه إسماعيل المذهبَ الإمامي الاثني عشري مذهبًا

---

(٦٨) يذكر ابن إياس في كتابه بدائع الزهور، أنه أشيع أن قانصو الغوري من الحروفيين ومقرب من الفرس، ويذكر الغزي أن السلطان سليم بعث إلى قانصو الغوري الذي حاول التوسط بينه وبين الشاه إسماعيل: «إني أبدأ بقتالك قبله؛ لأنك مُبتدِع وهو مبتدع». انظر: أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، حققها وكتب لها المقدمة محمد مصطفى (فيسبادن: فرانز شتاينر، [د. ت.])، ج ٥، ص ٨٨، والغزي، ج ١، ص ٢٠٩.

(٦٩) لنا عودة إلى الحديث بشكل موسع حول هذه النقطة في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٧٠) J. T. P. de Bruijn, «Religions,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, p. 46, and Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 3, p. 30.

رسميًّا للدولة وفرضه على الناس، دفع بالعقيدة الجديدة إلى الواجهة، وجعلها تطغى على ما عداها. وكان فرض الوحدة العقائدية داخل الدولة من مهمّات الصدر الذي حقّق نوعًا من التسلط والنفوذ السياسي داخل البلاط الصفوي، حيث التجاذبات السياسية المتعدّدة بين القزلباش والتاجيك، ومحاولة الشاه الدائمة للحفاظ على كاريزميته، ولا سيما أنه «نائب الإمام»، فكان لزامًا عليه تثبيتُ العقيدة الجديدة ونشرُها في كل أنحاء بلاد فارس، ما يستوجب وجود علماء يُعلّمون الناس مبادئ هذا المذهب ويُطبّقون تعاليمه. وكان يندر وجود مثل هؤلاء العلماء في بلاد الصفويين، لذلك كان لا بدّ من استقدامهم من خارج البلاد، فكان أن استُقدم العلماء من العراق والبحرين وجبل عامل[٧١].

حقّق الشاه من خلال استقدام العلماء الشيعة من خارج بلاد فارس مكاسبَ جمّة، منها ضربُ نفوذ الصدور، وذلك من خلال وجود علماء دين من خارج إطارهم يقومون بمهامّ نشر تعاليم المذهب الإمامي وترسيخ مبادئه، وتاليًا تحقيق الوحدة والانسجام الدينيَّين اللذين كانا من مهام الصدور الأساسية، وحكرًا عليهم، أي أدى هذا التدبير إلى كسر احتكار الصدور لهذه الوظيفة، وبالتالي الحدّ من سيطرتهم على مقاليد الأمور الدينية. ولا شك في أنّ هذا الانكسار يؤدي إلى زعزعة قوة الصدور، وإيجاد نظراء لهم داخل الدولة، هم العلماء المُستقدَمون من الخارج الذين شغلوا مراكزَ دينية ـ كشيخ الإسلام ـ في المدن الرئيسة المهمة.

إذًا، أدّت العوامل السياسية والدينية دورًا مؤثّرًا في حياة الدولة الصفوية، وفي استقدام هؤلاء العلماء، وكان منهم الشيخ علي بن عبد العالي الكركي العاملي، والشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي وولده محمد، المشهور ببهاء الدين العاملي، والشيخ نعمة الله الجزائري[٧٢]... وغيرهم.

(٧١) Albert Hourani, «From Jabal 'Amel to Persia,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, vol. 49, no. 1 (February 1986), pp. 136-137.

(٧٢) S. H. Nasr, «Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 661.

يبدو أن العامل السياسي كان مهمًا في هذا الإطار، حيث كان العلماء في بلاد فارس، ولا سيما الذين شغلوا منصب الصدارة منهم، على جانبٍ من القوة مكّنهم من التدخل في شؤون الدولة السياسية والاقتصادية والعسكرية. استشعر الشاه إسماعيل هذا الخطر، وسعى إلى تَفادِيه من خلال جعل الصدر خاضعًا للسلطة السياسية، في إشارة واضحة إلى السيطرة السياسية على الشؤون الدينية، وعدم تفلُّت زمام الأمور من يده، حيث استمر الشاهات الأقوياء بالسيطرة على مقاليد الأمور السياسية. لكن العلماء بدورهم حاولوا التخلص من هذا التسلط، مُستخدمين حقّهم بصفتهم مجتهدين، وكونهم رُواة الأحاديث عن الإمام، وذلك في إشارة بيّنة إلى أنّ الشاهات صادروا حقوقهم، وأثبتوا مقدرتهم في هذا المجال، ووصلت قوتهم إلى ذروتها في عهد الشاهَين الضعيفين سليمان وسلطان حسين اللذين حكما بين عامي ١٦٦٦ و١٧٢٢[٧٣].

الظاهر أن هناك شيئًا من التمييز، إن لم يكن الفصل، بين «الصدور» و«العلماء» و«شيوخ الإسلام»، مع أن مساحة العمل واحدةٌ إلى حدّ ما، وتتمثّل في المجال الديني. ففي حين كان على «الصدر» نشرُ وتحقيق الوحدة والانسجام على الصعيد المذهبي داخل الدولة، وذلك عبر توحيد الناس وجمعِهم على المذهب الرسمي للدولة، كان عمل العلماء وشيوخ الإسلام يشمل نشر وتطبيق الأحكام الشرعية التي تنصُّ عليها قواعد هذا المذهب ومبادئه، وتوافُق عبادات الناس ومعاملاتهم معها. واتجه الجميع نحو الاستئثار بالقوة، والعمل على كسب القدرة السلطوية ضمن الدولة. واتجه بعض الصدور إلى تنصيب أبنائهم من بعدهم، وذلك في محاولة لحصر هذا الحقّ فيهم، تمهيدًا لإيجاد مكان دائم لهم ضمن السياق السلطوي للدولة. أما العلماء وشيوخ الإسلام فكان صراعهم، أو توافقهم، وحتى سكوتهم عن الوضع القائم، يندرج ضمن الموقف التقليدي لعلماء الشيعة المُوزَّع بين «الإخباريين» و«الأصوليين»[٧٤]، حيث ينظر أغلبية

---

(٧٣) Savory, «The Emergence of the Modern Persian State,» p. 33.

(٧٤) «الاتجاه الإخباري»: أحد الاتجاهين في الفقه الإمامي الاثني عشري. يمنع الإخباريون الاجتهاد في الأحكام الشرعية، ويعملون بالأخبار، ويرون أنّ ما في كتب الأخبار الأربعة المعروفة =

الإخباريين إلى الحكم القائم الذي لا يكون الإمام المعصوم على رأسه، على أنه مُغتصِبٌ لحقّ الأئمة، وفي طليعة هؤلاء العلماء نجد الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي، وفي الطرف الآخر، كان الأصوليون منخرطين في خدمة السلطان الجائر، وذلك منذ أيام الشريف الرضي وأخيه المرتضى وابن طاووس، وصولًا إلى نصير الدين الطوسي، وفي العهد الصفوي، كان أبرز مُمثّليهم الشيخ علي بن عبد العالي الكركي، المعروف بالمُحقّق الكركي.

ضمن هذه التجاذبات بين الإخباريين والأصوليين، وجد الفرقاء السياسيون والحكام في الدولة الصفوية ضالّتهم في إحدى الجماعتين، فتوزّع دعمُهم بين العلماء من كِلتا المجموعتين وَفقًا لمصالحهم السياسية ـ الدينية، أو بتعبير آخر الزمنية والروحية. وشكّل الفقهاء في المرحلة الأولى من عهد الدولة الصفوية ملاذًا للمرشد الكامل/الشاه، الباحث عن قُوةٍ يركن إليها في مواجهة قوة «خليفة الخلفاء» و«الخلفاء» القزلباش الذين استأثروا بالمناصب السياسية والعسكرية المهمة، واستطاع الأخيرون القضاء على محاولة الشاه إسماعيل الأول الرامية إلى إبعادهم عن المراكز المهمة والحسّاسة في الدولة، وذلك ضمن خطة تعيين «الوكيل» من خارج إطار

= للشيعة، وهي: كتاب **الكافي** للكليني، وكتاب **من لا يحضره الفقيه** لمحمد بن بابويه، وكِتابا **الاستبصار في ما اختلف فيه من الأخبار** و**تهذيب الأحكام** لأبي جعفرمحمد بن الحسن الطوسي، هو قطعيُّ السند أو موثوق بصدوره، فلا حاجة إلى البحث عن سنده. ولا يرى الإخباريون تقسيمها إلى أقسام الحديث المعروفة، من الصحيح والحسن والموثق والضعيف وغيرها، بل كُلُّها صحيحة عندهم، كما يُوجبون الاحتياط عند الشكّ في التحريم، ولو مع عدم سبق العلم الإجمالي، ويُسقطون من الأدلّة الأربعة المذكورة في أصول الفقه دليلَي العقل والإجماع، ويقتصرون على الكتاب والخبر. ولذلك عُرفوا بالإخباريين نسبةً إلى الإخبار، ولا يرون حاجة إلى تعلم أصول الفقه، ولا يرون صِحّته.

أما «الاتجاه الأصولي»: فهو اتجاه علماء الشيعة الإمامية القائلين بالاجتهاد وبإنّ أدلّة الأحكام أربعة: الكتاب والسُنة والإجماع والعقل، ويرون أن الأخبار المشتملة عليها الكتب الأربعة في أسانيدها الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف وغيرها، وأنه يجب البحث عن أسانيدها عند إرادة العمل بها، ويقولون بالبراءة عند الشك في الوجوب أو التحريم،إلا أن يسبق العلم الإجمالي بالوجوب أو التحريم، وعند الشك في الواجب أو المحرّم، يجب الاحتياط. انظر: محسن عبد الكريم الأمين، **أعيان الشيعة** (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٣٦)، ج ١٠، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

القزلباش، فكانت النتيجة القتل، أو التخاذل وعدم إطاعة من عُيِّن في هذا المنصب. لكنّ الشاه لم يستسلم ولم يتوانَ عن المُضيّ في تنفيذ إرادته في السيطرة على أمور الدولة حتى مع دخول «الصدور» حلبة هذا الصراع، فما إن استعاد الشاه طهماسب السيطرة على مقاليد الحكم، حتى عيّن الشيخ علي بن عبد العالي الكركي في منصب «خاتم المجتهدين»، وعرّفه بـ «وارث علوم سيد المرسلين، ونائب الأئمة المعصومين»[75]، وأردفه بفرمان آخر بتاريخ ١٦ ذي الحجة عام ٩/٩٣٩ تموز/يوليو عام ١٥٣٣، أي في الفترة التي أصبح فيها قادرًا على القيام بأعباء الحكم بعد كسر شوكة القزلباش، وتضمّن الفرمان تأكيدًا على نشر التشيُّع الذي هو رسالة الدولة الصفوية، تمهيدًا لظهور الإمام المهدي الذي لا يتم إلا بمتابعة علماء الدين الذين يملكون من المعرفة ما يُمكّنهم من قيادة الناس إلى طريق تتوافق فيها عباداتهم ومعاملاتهم مع مقتضيات الشريعة. وعَيّن الشيخ الكركي الذي اعتُبر أعظم علماء العصر نائبًا للإمام، وأمَر جميع أركان الدولة بالاقتداء به، والامتثال لأوامره، وأن يقدّموا إليه مراسيم الطاعة في الأمور كلها، واستقلّ الكركي في تعيين المُتصدّين للأمور الشرعية في المناصب وعزلهم[76]. ويبدو أنّ هذا التفويض أقلق بعض العلماء والحكام، لكنه طَمأن الشاه، ولو إلى حين.

مع تعاظم قوة العالم الفقيه، طرأ تحوُّل على أدائه، وبات ينظر إلى السلطتين الدينية والسياسية باعتبارها وحدة غير قابلة للقسمة، على حدّ تعبير بعض الباحثين، ورأى الفقيه نفسه أنه ليس مجرد راوٍ للحديث، أي ناقلٍ للنص، وإنما هو صانعُ النص، أي مجتهد، وبالتالي فهو ليس مجرد حاكم روحي بل هو حاكم زمني كذلك. هذا التوجه لم يستحسنه الشاهات، وفي مقدمهم الشاه عباس الأول الذي أخذ يعمل على فكّ الارتباط بالفقهاء الأصوليين، وتهميش حضورهم السياسي، وذلك عبر تشجيع أصحاب التيار

(٧٥) محمد باقر بن جعفر الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، تحقيق أسد الله اسماعيليان، ٨ ج (تهران: مكتبة اسماعيليان، [١٩٧٠])، ج ٤، ص ٣٤٣.

(٧٦) عبد الله بن عيسى الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، ايران: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ٣، ص ٤٥٥.

الإخباري وإحياء الصوفية مجدّدًا الذين يجمعهم هدف واحد هو مناوأة التيار الأصولي[77].

مهما اختلفت مواقف العلماء وتراوحت بين أصولية وإخبارية، ظلّت الحاجة ماسّة إليهم؛ لكونهم المجتهدين ورُواة الأحاديث الذين ذكَرهم الأئمة، وطلب الإمام المهدي من شيعة آل البيت العودة إليهم في زمن الغيبة. لذلك كان للعلماء الدور المهم في بداية عهد الدولة الصفوية، واستمر بالصعود حينًا والهبوط حينًا آخر طوال العهد الصفوي والعهود اللاحقة.

---

(٧٧) إبراهيم، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

الفصل الثامن

دور الفقيه في الدولة الصفوية

أولًا: دور الفقيه المجتهد

للفقيه المجتهد تأثير داخل المجتمع الإسلامي، إذ باستطاعته استنباط الأحكام من مصادرها الأساسية: القرآن والسُنّة النبوية، بالإضافة إلى الشروط التي تضعها كل فرقة، أو يتعارف عليها أصحاب كل مذهب. فالشهرستاني الشافعي يُحدّد شروط الاجتهاد بخمسة، هي: معرفة قَدْرٍ صالح من اللغة، بحيث يتمكن المجتهد من فهم لغات العرب، ثم معرفة تفسير القرآن، ثم معرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها، والإحاطة بأحوال النَقَلة والرُواة، ثم معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين، وأخيرًا الاهتداء إلى مواضع الأقيسة وكيفية النظر والتردّد فيها. ويضيف: «فهذه خمسة شرائط لا بدّ من مراعاتها، حتى يكُون المجتهد مجتهدًا واجب الاتباع والتقليد في حقّ العامّي»[1]. أما الشيعة، فحدّدوا الفقيه المجتهد بالقادر على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية الأربعة: القرآن، والسُنة، والإجماع ودليل العقل[2]، وأوجبوا على العامّي تقليده[3].

لما كانت الشريعة الإسلامية ناظمةً لحياة المسلمين على المستويات

---

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، ٢ ج (بيروت: دار صعب، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٢) زين الدين بن علي الشهيد الثاني، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد** (بيروت: دار الكتاب الإسلامي ودار المرتضى، [د. ت.])، ص١٤١، محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية** (قم: دار التبليغ الإسلامي، [د. ت.])، ص ٥٦، ومحسن عبد الكريم الأمين، **خطط جبل عامل**، تحقيق حسن الأمين (بيروت: الدار العالمية للطباعة، ١٩٨٣)، ص ١٣٨.

(٣) أبو القاسم الخوئي، **المسائل المنتخبة: العبادات والمعاملات**، ط ٨ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧١)، ص ٣؛روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: توزيع دار التعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ٥، ومحمد علي الآراكي، **زبدة الأحكام** (بيروت: دار الوسيلة، ١٩٩٤)، ص ٥.

العقائدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها، كان للفقيه المجتهد دورٌ مميز؛ لكونه القادر على استنباط أحكام هذه الشريعة. وأضفت هذه الميزة على الفقيه «مركز الوجاهة والسلطة الاجتماعية، بما هي تعبير عن تقدير حقيقي وطاعة وانتماء نفسي» على حد تعبير برهان غليون الذي يضيف: «في حين لن يكون رجل السياسة أو الدولة، إلا رديفًا للقوة والعنف والعسف»[٤].

لا يعني هذا الوجود للفقهاء المجتهدين أو الفقهاء/ العلماء، بالضرورة تعاونًا وانسجامًا، أو صدامًا بينهم وبين الدولة بشكل دائم. ويبدو أنّ الصدام الأول كان في بداية العصر الأموي، إذ زاد الحذر وانعدام الثقة بين الطرفين، ما دفع الفقهاء إلى التمييز بين الخلافة الراشدة والملك، الذي خلَفها باسم الإسلام، وكان عداء بعض العلماء/ الفقهاء لهذا الملك كبيرًا على الرغم من عيشهم تحت كنفه، وساهموا إلى حدٍّ ما في تقديم صورة سلبية عنه؛ لأنّ «لهم في ذلك مصلحة مزدوجة: تدعيم موقعهم في المجتمع والسياسة كمركز للشرعية الدينية والأخلاقية، وإفراغ الدولة من كل شرعية أو أخلاقية حتى تُضطَرّ إلى اللجوء إليهم والاعتماد عليهم كوسيط مع الجماعة»[٥].

لم يستمرّ هذا الواقع الذي كان سائدًا في العهد الأموي في العهود العباسية، خصوصًا في فترة السيطرة البُويهية والخلافات التي كانت تعصف بالبلاد الإسلامية، ولا سيما في مصر وبلاد الشام ومكة، وبروز «خلفاء» في البلاد الإسلامية، وعدم حصر الخلافة بالعباسيين وحدهم، إذ وُجد خليفة فاطمي في مصر، وأُموي في الأندلس. ومع استمرار سيطرة البويهيين الشيعة على مقاليد الأمور السياسية في الدولة العباسية، أصبحت الخلافة العباسية رمزًا، ودفعت بالفقهاء السُنّة إلى الالتفاف حولها، ومنهم الماوردي الذي عهد إليه الخليفة «القائم بأمر الله» (٤٢٢ ـ ٤٦٧/ ١٠٣١ ـ ١٠٧٤) «بمهمات سياسية وقانونية عديدة تجاه الأمراء البويهيين في الحالات التي

---

(٤) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٥٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

كان الخليفة يرى فيها مدعاة للقلق أو الإزعاج»، كما يذكر رضوان السيد، الذي يرجّح أن يكون الماوردي قد وضع كتابه **الأحكام السلطانية** بأمرٍ من الخليفة العباسي، وذلك «دفاعًا عن شرعية الخلافة العباسية، وإحياءً لرسوم ملكها بكل الوسائل الممكنة»(٦).

ذكر الماوردي (٣٧٠/ ٩٨٠ ـ ٤٥٠/ ١٠٥٨) في مؤلَّفه هذا جُلّ ما توصلت إليه وتعارفت عليه المذاهب الإسلامية غير الشيعية في تحديد مواصفات الخليفة/ الإمام، والشروط التي يجب توافرها في من يتولّى هذا المنصب، والحقوق المترتبة له، والواجبات المُلقاة عليه. وتحول الفقهاء إلى مدافعين عن الخلافة باعتبارها رمزًا في مواجهة واقعٍ جديد تمثّل في بروز الدولة السلطانية، أو ما سُمي بـ «إمارات الاستيلاء»، أو «إمارات التفويض». ويصحّ في محاولة الماوردي القول إنه لم يكن «يصوغ نظرية لواقع فات أوانه [الخلافة]، بل كان يضع برنامجًا لإعادة بناء الدولة بما ينطبق مع رؤيته المنبثقة من التجربة التاريخية للأمة، وبما لا يتعارض مع مُستجدّات الوضع السياسي، وأهمُّها بروز وترسُّخ الدولة السلطانية التي أمسكت بالسلطة الفعلية، وحوّلت الخلافة إلى رمز يُعبّر عن وحدة الجماعة رغم تفكُّكها السياسي»(٧). هذا التمسّك بالرمز استمر في عهد السلاجقة وبعد خراب بغداد على يد المغول، وضمن هذا التوجه استجلب المماليك آخر العباسيين، واستمرت الخلافة في العباسيين إلى أن ادّعاها العثمانيون لأنفسهم.

إذًا، كانت الخلافة رمزًا يُمثّل الوحدة للجماعة الإسلامية المُتمذهبة بمذاهب أهل السُنّة، في حين اتخذ الشيعة منذ البدء موقفًا رافضًا لكل خلافةٍ لا يكُون على رأسها الإمام المعصوم، وذلك انسجامًا مع اعتقادهم القائم على أساس أنّ الخلافة انتقلت من النبي محمد إلى الإمام عليّ بالنصّ، ومنه انتقلت إلى ولدَيه الحسن والحسين، ومِن عَقِب الحسين كان الأئمة التسعة المعصومين، وآخرهم الإمام المهدي.

---

(٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، المقدمة، ص ٩ و١١.

(٧) الفضل شلق، «الفقيه والدولة الإسلامية: دراسة في كتب الأحكام السلطانية،» **الاجتهاد**، العدد ٤ (صيف ١٩٨٩)، ص ٢٩.

بالعودة إلى الخليفة/الإمام، يُجمع علماء المسلمين على وجوب نصب الإمام في كل زمان ومكان، ويشير الماوردي إلى ذلك بقوله: «الإمامة موضوعةٌ لخلافة النُبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعَقدُها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع، وإنْ شذّ عنهم الأصمّ»[٨]، والإمام هو الذي يقوم مقام النبي، وفي هذا يقول الماوردي: إن «الله ـ جلّت قُدرتُه ـ ندَب للأمّة زعيمًا خلف به النبوة، وحاط به المِلّة، وفوّض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلًا عليه استقرّت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة، حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة»[٩]. ويُحدّد الماوردي الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام و«أهل الاختيار» على السواء بثلاثة شروط في أهل الاختيار: «أحدُها العدالةُ الجامعة لشروطها، والثاني العلمُ الذي يُتوصّل به إلى معرفة مَن يستحقّ الإمامة على الشروط المُعتبَرة فيها، والثالث الرأي والحكمة المُؤدّيان إلى اختيار مَن هو للإمامة أصلح». أما الشروط التي يجب توافرها في أهل الإمامة فيحصرها في سبعة: «أحدُها العدالةُ على شروطها الجامعة، والثاني العلمُ المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث سلامةُ الحواسّ من السمع والبصر واللسان، ليصحّ معها مباشرةُ ما يدرك بها، والرابع سلامةُ الأعضاء من نقصٍ يَمنعُ عن استيفاء الحركة وسُرعة النهوض، والخامس الرأيُ المُفضي إلى سياسة الرعيّة وتدبير المصالح، والسادس الشجاعةُ والنجدة المُؤدّية إلى حماية البَيْضة وجهاد العدُوّ، والسابع النَسَبُ وهو أن يكُون من قريش»[١٠].

هذه الصفات التي حدّدها الماوردي هي خلاصة ما تعارف عليه علماء المسلمين منذ وفاة النبي محمد، ومنهم من سبق الماوردي، مثل عبد الله

---

(٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، خرّج أحاديثه وعلق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط ٢ (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٩٤)، ص ٢٩. ووردت عند الأشعري بالمعنى نفسه في: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، النشرات الإسلامية؛ ١، ط ٢، (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦٣)، ص ٤٥٨.

(٩) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

ابن المقفع (١٠٦/ ٧٢٤ ـ ١٤٢/ ٧٥٩)، وأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥/ ٨٦٨)، وعبد الله بن مسلم، المعروف بابن قتيبة الدينوري (٢١٣/ ٧٢٨ ـ ٢٧٦/ ٨٨٩)، وابن عبد ربّه (٢٤٦/ ٨٦٠ ـ ٣٢٧/ ٩٣٨)، وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري (ت٣٨١/ ٩٩١)، وأبي بكر محمد بن الطيب الباقلّاني (ت ٤٠٣/ ١٠١٣)، ومنهم من عاصر الماوردي، مثل أبي يعلى الفرّاء (٣٨٠/ ٩٩٠ ـ ٤٥٨/ ١٠٦٦)، ومحمد بن الحسن المرادي الحضرمي (ت٤٨٩/ ١٠٩٥ ـ ١٠٩٦)، ومنهم من أتى بعده، مثل ابن عقيل (٤٣١/ ١٠٤٠ ـ ٥١٣/ ١١١٩)، وإمام الحرمين عبد الملك الجُوَيني (٤١٩/ ١٠٢٨ ـ ٤٩٩/ ١١٠٥)، والغزالي (محمد بن محمد الطوسي) (٤٥٠/ ١٠٥٩ ـ ٥٠٥/ ١١١١)، والطرطوشي (محمد بن الوليد) (٤٥١/ ١٠٦٠ ـ ٥٢٠/ ١١٢٦)، وابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم) (٦٠٠/ ١٢٠٣ ـ ٦٦٨/ ١٢٦٩)، وابن جُماعة (محمد بن إبراهيم بن سعد) (٦٣٩/ ١٢٤١ ـ ٧٣٣/ ١٣٣٣)[١١]، وابن الطقطقا (محمد بن علي بن طباطبا) (٦٦٠/ ١٢٦١ ـ ٧٠٩/ ١٣٠٩)، وابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) (٦٦١/ ١٢٦٢ ـ ٧٢٨/ ١٣٢٧)، وابن رضوان (عبد الله بن يوسف الخزرجي المالقي) (٧١٨/ ١٣١٨ ـ ٧٨٣/ ١٣٨١)، وأبي حمو موسى الزياني (٧٢٣/ ١٣٢٣ ـ ٧٩١/ ١٣٨٨)، وعبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢/ ١٣٣٢ ـ ٨٠٨/ ١٤٠٦)، والقلقشندي (أحمد بن علي) (٧٥٦/ ١٣٥٦ ـ ٨٢١/ ١٤١٨). واتفق هؤلاء العلماء على المبادئ التي ذكرها الماوردي، وإن كان بعضهم جمعها تحت أربعة شروط، مثل القاضي أبي يعلى الفرّاء، أو وزّعها على أربعة عشر شرطًا، مثل القلقشندي[١٢].

في عهد الماوردي، كان بعض أهم علماء الشيعة مثل الشريف الرضي (محمد بن حسين) (٣٥٩/ ٩٧٠ ـ ٤٠٦/ ١٠١٦)، وأخيه الشريف المرتضى (علي بن حسين) (٣٥٥/ ٩٦٦ ـ ٤٣٦/ ١٠٤٥) وأبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠/

---

(١١) Ann K. S. Lambton, «Khalifa,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 4 (1978), pp. 948-949.

(١٢) حسين المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٦٣ ـ ٢٧٣.

١٠٦٨)، وبموت الأخير «تنتهي سلسلة الإمامية الكبار الذين عاصروا الماوردي»، على حدّ تعبير رضوان السيد[١٣]. هؤلاء العلماء يُمثّلون سلسلة في حلقة بدأت مع علماء الشيعة الكبار، أمثال محمد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩/ ٩٤٠)، ومحمد بن علي بن بابويه (ت٣٨١ ـ ٩٩١)، والمفيد (محمد بن محمد بن النعمان) (٣٣٨/ ٩٤٩ ـ ٤١٣/ ١٠٢٢)[١٤]. واستُكملت بمحمد بن منصور بن إدريس الحلي (ت ٥٩٨/ ١٢٠١)، ويحيى بن سعيد الحلي (٦٠١/ ١٢٠٤ ـ ٦٩٠/ ١٢٩١)، وعلي بن طاوس (ت ٦٦٤/ ١٢٦٥)، والعلاّمة الحلي (ت ٧٦٢/ ١٣٦١)، ومحمد بن مكي الجزيني العاملي المُلقّب بـ «الشهيد الأول» (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤)[١٥]، وزين الدين بن علي الجبعي المُلقّب بـ «الشهيد الثاني» (ت ٩٦٥/ ١٥٥٨)، وعلي بن عبد العالي الكركي (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤).

حدّد علماء الشيعة صفات الإمام، ومنهم الكليني الذي ينقل كلامًا للإمام علي بن موسى الرضا في تعريف الإمامة وصفات الإمام، فيقول: «إن الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إنّ الإمامة خلافة الله، وخلافة الرسول (ﷺ)، ومقام أمير المؤمنين (ﷺ)، وميراث الحسن والحسين (ﷺ). إن الإمامة زمامُ الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعِزُّ المؤمنين. إنّ الإمامة أُسُّ الإسلام النامي، وفرعُه السامي، بالإمام تمامُ الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وتوفيرُ الفَيْء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف». ويعرِّف الإمام بأنه ذلك الذي «يُحِلّ حلالَ الله، ويُحرّم حرام الله، ويُقِيم حدود الله، ويَذُبُّ عن دِين الله، ويدعُو إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة والحُجّة البالغة، الإمامُ كالشمس الطالعة المُجلّلة بنورها للعالم، وهي في الأفق بحيث لا تنالُها الأيدي والأبصار. . . الإمام عالِمٌ لا يجهل، وراع لا ينكل، مَعدِنُ القدس والطهارة، والنسك والزهادة والعلم والعبادة، مخصوص بدعوة

(١٣) الماوردي، **قوانين الوزارة**، المقدمة، ص ٤٢ ـ ٤٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣،ووجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية ـ القاجارية** (بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩)، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٥) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، ص٧٩ ـ ٨١ و١١٩.

الرسول (ﷺ)، ونسلُ المُطهَّرة البتول، لا مَغمز فيه في نَسَب، ولا يُدانيه ذو حَسَب، في البيت من قريش والذروة من هاشم، والعترة من الرسول (ﷺ)، والرِضى من الله عزّ وجلّ، شرفُ الأشراف، والفرعُ من عبد مناف، نامي العلم، كاملُ الحلم، مُضطلِعٌ بالإمامة، عالِمٌ بالسياسة، مفروضُ الطاعة، قائمٌ بأمر الله عزّ وجلّ، ناصِحٌ لعباد الله، حافظٌ لدِين الله»[16].

يُلخّص الشيخ محمد مهدي شمس الدين الشروط التي يجب توافرُها في الإمام عند الشيعة الإمامية، ومنها أن يكون:

«١ ـ هاشميًّا من نَسل عليٍّ وفاطمة الزهراء.

٢ ـ النصّ: اشترط الإمامية النصَّ على الإمام، فلا تثبُت الإمامة إلّا بالنصّ على الإمام مِن قِبل النبي (ﷺ) أو من الإمام الذي قبله.

٣ ـ العِصمة: اشترط الإمامية أن يكون الإمام معصومًا عن كبائر الذنوب وصغائرها.

٤ ـ الأفضلية: ويشترطون فيه أن يكون مثَلًا أعلى لتابِعيه، أعلمَ الناس في ما أُنيط به من أمورِ الشريعة، أزهدَ الناس في متاع الدنيا، أفضلَ الناس في ما يقول ويفعل، فذًّا في سياسته التي يستنُّ فيها شرائع الإسلام»[17].

يُمثّل هذه الشروط التي تنطبق على الإمام المعصوم، بحسب المفهوم الإمامي الاثني عشري، الإمامُ محمد بن الحسن المهدي. وعلى الرغم من تقاطُع السُنّة والشيعة على بعض هذه الشروط، فإنّ الإمامة كانت ولا تزال من المسائل الخلافية بين المسلمين، واعتبرها الشهرستاني «أعظم خلاف بين الأمة»، ويحصر هذا الاختلاف في وجهين: «أحدُهما: القول بأنّ الإمامة تثبُت بالاتفاق والاختيار، والثاني: القول إن الإمامة تثبُت بالنصّ والتعيين»[18].

---

(١٦) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ٢٠٠ و٢٠٢.

(١٧) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ١٣٦.

(١٨) الشهرستاني، ج ١، ص ٢٤ و٢٨.

في الحديث المنسوب إلى الإمام المهدي، يأمُر فيه الشيعة بالعودة إلى العلماء، أو ما تُعُور فعل تسميته بالفقيه الجامع للشرائط، الذي يُعتبر بمنزلة الحاكم، حيث يجب أن تتوافر فيه شروطٌ حدّدها المنتظري بثمانية، هي: «١ ـ العقل الوافي، ٢ ـ الإسلام والإيمان، ٣ ـ العدالة، ٤ ـ العلم بموازين الإسلام ومُقرّراته المُعبَّر عنه بالفقاهة، ٥ ـ القوة وحُسن الولاية، ٦ ـ الذُكورة، ٧ ـ طِيب الولادة، ٨ ـ أن لا يكون من أهل البُخل والحِرص والطمَع والمُصانَعة»[19]. ويذكر كلامًا للكركي يقول فيه: «اتفق أصحابنا على أنّ الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المُعبَّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمة الهدى (عليهم السلام) في حال الغَيبة، في جميع ما للنيابة فيه مدخل، وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود»[20]. ويرتكز العلماء في قولهم هذا على كلام الإمام جعفر الصادق الذي ينقله عنه عمر بن حنظلة، يقول فيه: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما مُنازَعة في دين أو ميراث، فتحاكَما إلى السلطان وإلى القضاة، أيَحِلُّ ذلك؟ قال: مَن تحاكَم إليهم في حقٍّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتًا وإنْ كان حقًّا ثابتًا له؛ لأنه أخذه بحُكم الطاغوت، وقد أمر الله أنْ يُكفَر به، قال الله تعالى: ﴿**يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمِرُوا أن يَكْفُروا به**﴾[21]. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظُران إلى مَن كان منكم قد روَى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرَف أحكامنا، فَلْيَرضَوا به حَكَمًا، فإني قد جعلتُه عليكم حاكمًا، فإذا حكَم بحُكمنا فلم يَقبله منه، فإنما استخفّ بحُكم الله، وعلينا رَدّ، والرادُّ علينا الرادُّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله»[22].

إذًا، جمع العلماء نظريًّا سُلطةً منحهم إياها الشرع بوصفهم أكثر

---

(١٩) المنتظري، ج ١، ص ٤٠٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥، وعلي بن عبد العالي الكركي، **رسائل المحقق الكركي**، تحقيق محمد الحسون؛ اشراف محمود المرعشي، مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي؛ ٣٣، ٢ ج (قم، ايران: مكتبة المرعشي، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٤٢. وذكر الكركي صفة الإمامي بدل الأمين.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٦٠.

(٢٢) الكليني، ج ١، ص ٦٧.

القادرين على فهم الشريعة واستنباط الأحكام منها. لذلك كان على الإمام مهامٌ وواجباتٌ يذكُرها الماوردي ويحصُرها في عشرة أمور، هي:

«١ ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإنْ نجَم مُبتدِعٌ أو زاغَ ذو شُبهة عنه أوضح له الحُجّة.

٢ ـ تنفيذُ الأحكام بين المُتشاجرين وقطعُ الخصام بين المُتنازعين حتى تعُمّ النصفة.

٣ ـ حماية البيضة والذَبُّ عن الحريم.

٤ ـ إقامة الحدود لِتُصان محارمُ الله تعالى عن الانتهاك، وتُحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

٥ ـ تحصين الثغور بالعُدّة المانعة والقُوّة الدافعة.

٦ ـ جهادُ مَن عانَدَ الإسلام بعد الدعوة حتى يُسْلِمَ أو يدخُل في الذِمّة، ليُقام بحقّ الله تعالى في إظهاره على الدين كُلِّه.

٧ ـ جباية الفَيْء والصدَقات.

٨ ـ تقدير العطايا وما يستحقّ في بيت المال من غير سرف ولا تقتير.

٩ ـ استكفاء الأُمناء، وتقليد النصحاء في ما يُفوّض إليهم من الأعمال ويكلُه إليهم من الأموال.

١٠ ـ أن يُباشر بنفسه مُشارفة الأمور وتصفُّح الأحوال لينهض بسياسة الأمّة وحراسة الملة»[٢٣].

هذه الواجبات التي يقوم بها الخليفة/ الإمام، يتقاطع الشيعة والسُنة في كونها من المهمات التي تقع على عاتق الإمام. فعلى الصعيد الشيعي، يذكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين نصوصًا لكبار علماء الإمامية تشير إلى هذا المعنى، ومنهم الشيخ الصدوق محمد بن بابويه القمي (٣٠٦ ـ ٣٨١/٩١٨ ـ ٩٩١)، الذي يذكر في كتابه **رسالة الاعتقادات** أن الشيعة يعتقدون أنّ الأئمة هم «أُولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم، وأنهم شهداءُ على الناس،

(٢٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٥١ ـ ٥٢.

وأنهم (ع) أبواب الله، والسبيلُ إليه، والأدلّاء عليه، وأنهم (ع) عيبة علمه، وتراجمة وحيه، وأركان توحيده، وأنهم معصومون من الخطأ والزَلَل، وأنهم الذين أذهب الله عنهم الرِجس وطهّرهم تطهيرًا». وينقل نصًا آخر للشريف المرتضى في كتابه: **الشافي في الإمامة** يقول فيه: «فأمّا الإمام فليس يُستغنى عنه في وجوب الصلوات...؛ لأنّ أصحابنا قد ذكروا وجوه الحاجة إليه في ذلك: فمنها تأكيد العلوم وإزالة الشبهات، ومنها أنه يُبين ذلك، ويُفصّله، ويُنبّه على مُشكِلِه وغامضِه، ومنها كونه من وراء الناقلين، ليأمن المُكلّفون من أن يكون شيء من الشرع لم يصل إليهم». ومن نصٍّ مشترك للطوسي وشارحه العلّامة الحلي من كتاب: **شرح تجريد الاعتقاد**، يذكر نصًّا يقول فيه الحلي إن الإمام «يحفظ الشرائع، ويحرسها من الزيادة والنقصان»، وفي نص آخر لزين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، يؤكد أن العلماء «حافظون للشرع، عالِمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم»[٢٤]، والثابت دومًا في هذه الروايات مسألة العصمة التي يتساوى فيها النبي والإمام، إلا أن الإمام كما يذكر محمد الحسين كاشف الغطاء «لا يُوحَى إليه كالنبي، إنما يتلقى الأحكام منه مع تسديد إلهي، فالنبي مُبلِّغٌ عن الله، والإمام مُبلّغ عن النبي، والإمامة متسلسلة في اثني عشر، كل سابق ينص على اللاحق، ويشترطون أن يكون معصومًا كالنبي عن الخطأ والخطيئة، وإلا زالت الثقة به»[٢٥]. وهكذا نخلص إلى القول مع نصر إنّ للإمام عند الشيعة ثلاثَ وظائف، هي:

١ ـ حكم الجماعة الإسلامية.

٢ ـ شرح العلوم الدينية والشرعية.

٣ ـ الإمام قائد روحي، يقود الناس إلى فهم المعنى الغيبي للأمور. ولهذه الوظائف لا يمكن أن يتم انتخابه، وبالتالي، فكل إمام يُعيّن من خلال نصّ الإمام السابق، وبأمرٍ إلهي وصادرٍ عن المعصوم. ويدخل في

---

(٢٤) شمس الدين، ص ٣٤٨؛ ٣٥٣ و٣٥٥.

(٢٥) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٢)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

مجال عمل الإمام العالم الدنيوي للإنسان، وكذلك العالم الأخروي[٢٦].

من هنا نرى أنّ ثمة تشابهًا بين مختلف المذاهب الإسلامية في الواجبات الملقاة على عاتق الخليفة/ الإمام. أما التعارض بين المذهب الإمامي الشيعي والسُني في الإمامة، فهو محصور «في الفترة الزمنية الممتدة من وفاة النبي (ﷺ) إلى حين الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، وأما بعد الغيبة الكبرى فإن «الزمن السياسي» للأمة قد اتحد عند الشيعة الإمامية والسُنة»، حسبما يرى شمس الدين الذي يذكر أيضًا أن «البحث عن الإمامة/ الخلافة عند السُنة مجالُه ممتد منذ وفاة النبي (ﷺ)، ولم ينقطع، بل لا يزال وسيبقى المجال مفتوحًا على المستقبل»[٢٧]. ففي حين كان الفقه السياسي السني قد اندمج في المنظومة السياسية للدول التي قامت بعد عهد الخلفاء الراشدين، ظل الشيعة الإمامية على مواقفهم السلبية المترجمة ابتعادًا عامًا عن الانخراط العملاني في شغل المناصب السياسية لدى الأنظمة المغتصِبة لحق الأئمة المعصومين، ومنعت بالتالي نظام الإمامة المعصومة من ممارسة السلطة الفعلية على الأمة في حال وجود الإمام، أما غيبته فأدت إلى «توقف المشروع السياسي الفعلي لتولي السلطة من قبله بسبب غيبته وانقطاع الاتصال به من قبل المجتمع على نحوٍ يتناسب مع ممارسة الحكم الفعلي»، بحسب تعبير شمس الدين الذي يستنتج أنه «لم يعد للشيعة الإمامية مشروع سياسي فعلي لتولّي الحكم. ولذا فالرأي المشهور عند فقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى الذهاب إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب أهل البيت (ع). وقد حاولوا أن يستنبطوا صيغة للتعايش مع الوضع القائم استنادًا إلى المبادئ الشرعية التي وضعها الأئمة المعصومون، والقواعد العامة في الشريعة، والاندماج في المجتمع السياسي، مع الاحتفاظ بالهوية الخاصة لخط الإمامة المعصومة في الحياة اليومية والعامة»[٢٨]. من هنا تبرز أهمية الإشكالية التي برزت مع شغل الرضي والمرتضى وغيرهما مناصب في الدولة العباسية، حتى إن بعض

(٢٦) S. H. Nasr, «Ithna Ashryyia,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 278.

(٢٧) شمس الدين، ص ٢١١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

العلماء شغل مناصب لدى دولة غير إسلامية، مثل نصير الدين الطوسي وابن طاووس اللذين شغلا مناصب في دولة هولاكو المغولي[٢٩]، ووصولًا إلى العهد الصفوي حيث انخرط العلماء في الجهاز الإداري للدولة.

مع هذا التوجه، كان هناك توجُّه فقهي آخر لتبرير العمل مع السلطان، ورافقه مصطلح «الولاية» التي تعارف العلماء على اعتبارها من الأشياء الخمسة التي بُني عليها الإسلام، وذلك تأسيسًا على حديثٍ للإمام محمد الباقر يرويه «زرارة بين أعين» عن الإمام الباقر مباشرة، يقول: «بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحُهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ»[٣٠]. والولاية إمّا تكوينية أو تشريعية، وفي هذا السياق يقول المنتظري: إن «أصل الولاية التكوينية بنحو الإجمال ثابتةٌ لهم [النبي والأئمة المعصومين] بلا إشكال»، ويضيف أنّ البحث يدور حول الولاية التشريعية التي هي ذات مراتب، «فمرتبتُها الكاملة ثابتةٌ لله تعالى، ومرتبة منها ثابتة لبعض الأنبياء وللنبيّ الأكرم (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام)، وفي عصر الغَيبة للفقيه العادل، العالِم بالحوادث وبمسائل زمانه، البصير بها، القويّ على جُلّها... ويُعبَّر عن واجد هذه المرتبة بالإمام والوالي والأمير والسلطان ونحو ذلك»[٣١]. وضمن هذا التوجه، بدأ سحب صلاحيات الإمام المعصوم على الفقيه/الإمام والحاكم، وهو ما سيعمل الفقهاء والحكام على الاستئثار به خلال الفترة التي تلت غيبة الإمام المهدي.

---

(٢٩) إبراهيم، ص ٩٤؛ ٩٨؛ ١٠٠ و١١٧.

(٣٠) الكليني، ج ٢، ص ١٨. ويضيف: «أمّا لو أنّ رجُلًا قام ليله وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحَجّ جميع دهره، ولم يَعرف ولاية وليّ الله فيُواليه، ويكون جميع أعماله بدَلالته إليه، ما كان له على الله جلّ وعزّ حقٌّ في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان». المصدر المذكور، ج ٢، ص ١٩.

(٣١) المنتظري، ج١، ص ٧٤ و٧٦ ـ ٧٧، وعبد الله جوادي آملي، **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام** (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٣)، ص ١٩. ويضيف المنتظري أنّ مرتبة منها ثابتة للأب والجدّ بالنسبة إلى الصغير والمجنون والبنت الباكر ولعدول المؤمنين أيضًا في بعض الموارد. ولعلّه يوجد مرتبة منها للوالدين مطلقًا بنحو تحسن عقلًا وشرعًا. ومرتبة منها ثابتة لكل مؤمن ومؤمنة كما قال الله عزّ وجلّ: **﴿والمؤمنون والمؤمناتُ بعضُهم أولياءُ بعض، يأمُرون بالمعروف ويَنهَون عن المُنكر﴾**، **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

ثانيًا: نظرة الفقهاء إلى السلطان والعمل لديه

اتّسم الموقف الفقهي الشيعي بالابتعاد عن السلطة القائمة، وعدم مشاركة السلطان الذي اغتصب حقّ الإمام المعصوم، واعتُبرت الغَيبة نوعًا من التعبير الاحتجاجي على النظام السياسي القائم من جهة، وانقطاع إمكانية تحقُّق الدولة الشرعية (الإمامة) من جهة ثانية[٣٢]. وأُسند هذا الموقف بالعديد من الأحاديث، منها حديثٌ عن الإمام جعفر الصادق عن النبيّ أنه قال: «الفقهاء أُمناءُ الرُسل ما لَمْ يدخُلوا في الدنيا، قيل: يا رسول الله، وما دُخولُهم في الدنيا؟ قال: اتّباعُ السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دِينكم»[٣٣]. وتختزن الذاكرة الشيعية الويلاتِ التي قاستها الجماعة في عهد الأمويين والعباسيين، وبلغ ذلك إلى درجةٍ دفعت العلماء إلى التحذير من مُخالطة السلطان إلى درجة المقاطعة، وانعكس ذلك فقهيًّا في الابتعاد عن مجرّد التفكير النظري التجريدي في السلطة، وهو ما أدّى إلى انشطار الفقه الإمامي إلى «فقهٍ نصّي يتمحور حول يوتوبيا الإمامة الدينية/ المثال، والحتمية التاريخية» ـ بحسب تعبير فؤاد إبراهيم ـ و«فِقه عقلي واقعي يرتكز على مبدأ المصلحة، يتحول في مرحلة تالية إلى إطار تسويغي، يُجيز عبره الفقهاءُ تفكيك المفهوم الشيعي للنص الديني، المُمثَّل في الأخبار الواردة حول فضل الانتظار والتحذير من الخروج»[٣٤]. ومن الشطر الثاني اندفع جماعة أخذوا يتصدَّون للإجابة عن السؤال الكبير الذي فرض نفسه على فقهاء الشيعة، وهو: ما حُكم العمل مع السلطان؟[٣٥]. يبدو أنّ هذا السؤال لم يكن جديدًا، إنما المستجدُّ هي الإجابات التي أخذ الفقهاء يقدّمونها، كُلٌّ بحسب الظرف الذي كان يمرُّ فيه. ففي حديث عمر بن حنظلة، حول المحاكمة لدى السلطان وقُضاة دولة غير المعصوم، دَلالة على وجود هذه الإشكالية، والأمر الطبيعي كان الابتعاد عن حُكم السلطة القائمة المُغتصِبة لحقّ الإمام المعصوم (الإمام جعفر الصادق) والموجود.

---

(٣٢) إبراهيم، ص ٤٨.

(٣٣) الكليني، ج ١، ص ٤٦.

(٣٤) إبراهيم، ص ٥٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

أما وأصبح الأمر مختلفًا مع غياب الإمام، فقد اتجه الفقه السياسي الشيعي إلى التعايش مع الوضع القائم، تأسيسًا على المبادئ الشرعية التي تبلورت منذ أيام الإمام الصادق، وصولًا إلى ما تم التعارف عليه باسم الأدلّة الشرعية الأربعة، القرآن والسُنّة والإجماع ودليل العقل.

تدرّج الموقف الفقهي الشيعي من جمع الروايات والأحاديث وترتيبها بحسب الموضوعات التي تحتويها، وأبرز التصانيف التي وُضعت هي الكتب الأربعة: **الكافي** لمحمد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩/ ٩٤١)، و**من لا يحضره الفقيه** لمحمد بن علي بن بابويه القمي (ت٣٨١/ ٩٩١)، و**تهذيب الأحكام والاستبصار في ما اختلف من الأخبار** لمحمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥/ ٩٩٥ ـ ٤٦٠/١٠٦٧). هذه الكتب هي المراجع الأساسية عند الشيعة الإمامية في الحديث النبوي، وتُعرف بـ «الأصول الأربعة»، وشكلت بحسب قول الفضلي «حلقة الوصل بين الدارس للحديث والباحث عنه والمؤلّف عنه»[٣٦]. وُضعت هذه الكتب في الفترة التي تلت الغيبة الكبرى، التي تبلورت فيها أمور عدة على الصعيد الفقهي، مثل جمع الأحاديث، وفهرسة أسماء وعناوين الكتب التي وضعت في عهد الأئمة، وتدوين أسماء الرُواة وعرض تقويمهم في مجال الرواية (علم الرجال)، واستخلاص قواعد المنهج (القواعد الأصولية في نصوص الشريعة المقدسة ومن سيرة العقلاء)، وتحديد وتعريف مصادر الفقه، وتأليف المتون الفقهية لعمل المقلّدين، والموسوعات الفقهية الاستدلالية، وإنشاء المدارس الفقهية ودُور العلم لإعداد الفقهاء، ووضع النيابة العامة عن الإمام المهدي في إطارها المرجعي ومركزها الرئاسي[٣٧]. وفي هذه الفترة أخذت تظهر بوادر الانخراط في الأعمال والمناصب الحكومية. فها هو ذا الشيخ المفيد (محمد بن النعمان بن عبد السلام البغدادي) (٣٣٨/ ٩٤٩ ـ ٤١٣/ ١٠٢٢) يُجيز للفقهاء تولّي القضاء بالنيابة عن الإمام[٣٨]، وتابعه تلميذه الشريف

---

(٣٦) عبد الهادي الفضلي، **تاريخ التشريع الإسلامي** (لندن: الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ٢٩٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٣٨) إبراهيم، ص ٦٢.

المرتضى (علي بن حسين) (٣٥٥/ ٩٦٥ ـ ٤٣٥/ ١٠٤٣) الذي كتب رسالة حملت عنوان «العمل مع السلطان»، خلص فيها إلى ما نصُّه أن «الظالم إذا كان متغلبًا على البلد، فلا بدّ لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه وتبجيله، والانقياد له على وجه فرض الطاعة». وتسلّم هو نفسُه مناصبَ حسّاسةً في أجهزة الدولة العباسية، مبرّرًا ذلك بقوله: «ولم يزل الصالحون والعلماء يتولّون في أزمان مختلفة من قبل الظَلَمة»(٣٩)، ويرد رأيه هذا إلى قاعدة «لا رأي لمقهور»، ولم يقفل باب الخروج على السلطان في حال المكنة. ويتكرر هذا الموقف مع تلميذٍ آخر للمفيد هو الشيخ الطوسي (٣٨٥/ ٩٩٥ ـ ٤٦٠/ ١٠٦٧) المعروف بـ «شيخ الطائفة». وفي هذه المواقف التي اتخذها علماء الشيعة نوعٌ من التقاطع مع مواقف علماء السُنّة القاضي بالخضوع للسلطان مهما كان «برًّا أم فاجرًا» تحت مقولة «سلطانٌ غَشُومٌ خيرٌ من فِتنة تدُوم»(٤٠). ويبدو أنّ للبويهيين المُتشيّعين دورًا في اتخاذ مثل هذه المواقف، وهو ما يَظهر من كلام لعليّ بن طاووس (ت ٦٦٤/ ١٢٦٦) الذي أجاب أحد مُحاجِجيه الذي حاول إقناعه بتولّي نقابة جميع الطالبين في عهد الخليفة المستنصر، حيث قال: «فقال [المُحاجج]: إما أنْ تقول إنّ الرضي والمرتضى كانا ظالِمَين، أو تعذُرُهما فتدخُل في مِثل ما دخَلا فيه. فقلت: أولئك كان زمانهم زمان بني بويه، والملوك شيعة، وهم مشغولون بالخلفاء، والخلفاء بهم مشغولون، فتم للرضي (محمد بن الحسين) والمرتضى ما أرادا من رضاء الله جل جلاله». وعلى الرغم من أن هذا الجواب كان نوعًا من التقية، فإنه يعكس نوعًا من التبرير الأيديولوجي، ومع ذلك فإن ابن طاوس يؤكد أنه لم يعرف «عذرًا صحيحًا لدخول المذكورين [الرضي والمرتضى] في تلك الأمور الدنيوية»(٤١)، ومع هذا الابتعاد عن العباسيين نجده يشغل منصبًا لدى

---

(٣٩) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ٢٥٤.

(٤٠) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد قميحة، ٩ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٩.

(٤١) أبو القاسم علي بن موسى الطاووسي، **كشف المحجة لثمرة المهجة** (بيروت: دار المرتضى، ١٩٩١)، ص ١٤٤.

السلطان الكافر هولاكو[٤٢]، كما أن الخواجه نصير الدين الطوسي كان وزيرًا لهذا الحاكم أيضًا[٤٣].

تولّى علي بن موسى بن طاووس في عام ٦٦١/١٢٦٣ ولاية نقابة الطالبين لمدة ثلاثة أعوام وأحد عشر شهرًا من قبل هولاكو، ثم تولاها من بعده ابنه الأكبر صفي الدين محمد الملقب بالمصطفى (ت٦٨٠/ ١٢٨١ ـ ١٢٨٢)، ويبرّر علي بن طاوس قَبوله بالعمل في مناصب الدولة المغولية بأمورٍ غيبية وتأويلات لنصوص منسوبةٍ إلى الإمام عليّ بن أبي طالب والإمام جعفر الصادق[٤٤]، وسايَرَه في ذلك سديد الدين يوسف الحلي والد العلامة[٤٥]. ومحور هذه التأويلات أنّ الله اختارهما لهذه المهمة، ومن خلال ذلك نجد تأويلًا للنصوص يناسب ويبرر الأعمال التي قام بها هذان العالِمان، يفضي إلى تسخير العلماء للمخزون الغيبي لصياغة وعي تبريري يقدّمه ابن طاوس.

يزداد التقارب بين علماء الشيعة والحكام والسياسيين، حيث يقوم أحد العلماء الشيعة، وهو الحسن بن يوسف الحلي، المعروف بالعلّامة الحلي (ت٧٢٦/ ١٣٢٥ ـ ١٣٢٦)، بالمساهمة في تحويل الإيلخان أولجاتيو المعروف بمحمد خُدابنده إلى التشيُّع، وهذا عمل سياسي واضح اكتُسبت من خلاله دولة قائمة إلى خط الإمامية الاثني عشرية. هذه المساهمة تشير إلى أن

---

(٤٢) محمد باقر بن جعفر الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، تحقيق أسد الله اسماعيليان، ٨ ج (تهران: مكتبة اسماعيليان، [١٩٧٠])، ج ٤، ص ٣٣٨.

(٤٣) عبد الله بن عيسى الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، ايران: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ٥، ص ١٦٠.

(٤٤) أبو القاسم علي بن موسى الطاووسي، **إقبال الأعمال**، ط ٢ (طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٩٧٠). حيث يذكر الحديث المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق الذي «يتضمن وجود الرجل من أهل بيت النبوّة بعد زوال ملك بني العباس»، فلم يتردد ابن طاوس ـ وهو من السادة العلَويين ـ كثيرًا فيتبعه بقوله: «يحتمل أن يكون الإشارة إلينا والإنعام علينا». المصدر المذكور، ص ٥٩٩.

(٤٥) عباس القمي، **سفينة البحار** (النجف: المطبعة العلمية، ١٩٣٦). حيث يذكر حديثًا عن الإمام علي بن أبي طالب: «الويلُ والعويل لأهل الزوراء من سطوات الترك، وهم قومٌ صِغار الحدق، وُجوهُهم كالمجان المُطرّقة، لباسُهم الحديد، جُرْدٌ مُرْدٌ، يقدُمهم ملِكٌ يأتي من حيث بدا ملكهم، جهوري الصوت، قويّ الصَولة، عالي الهِمّة، لا يمُرّ بمدينة إلا فتَحها، ولا ترتفع عليه رايةٌ إلا نكّسها، الويل الويل لمن ناواه، فلا يزال كذلك حتى يظفر». واعتبر المغول هم المقصودين في هذا الحديث. المصدر المذكور، ص ٥٦٨.

عقدة العمل لدى السلطان لم تعد تشكل عائقًا أمام علماء الشيعة الذين زادوا من انخراطهم في ميدان العمل مع السلطان غير المعصوم، متحصّنين بالأحاديث والمرويات عن الأئمة، ومُقدِّمين الحُجج والمُبرّرات لشرعنة خطواتهم. ويبدو أن مسألة العمل مع السلطان غير المعصوم أضحت من البديهيات لدى بعض الفقهاء الشيعة، ومن هنا نرى أن المسوغات الدينية لدى هؤلاء الفقهاء التقت مع الأهداف السياسية لحكام الدولة الإيلخانية.

ترافقت هذه الخطوة مع نوع من السجال الديني بين العلامة الحلي وشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٦٦١/١٢٦٣ ـ ٧٢٨/١٣٢٨)، حيث صنّف ابن تيمية كتابه **منهاج السُنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدَرية**، وذلك ردًّا على كتاب الحلي **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**[٤٦]. ويبدو أنه كان لهذا السجال نوع من الأهمية نظرًا إلى قيام دولة تتمذهب بمذهب الشيعة بعيدًا من سلطة الخلافة العباسية المقيمة في القاهرة بحمى المماليك، وتندرج بالتالي في إطار النظرة الشيعية القائلة باغتصاب السلطان القائم لحقوق الإمام المعصوم. وهذه النظرة تنطبق على المماليك والإيلخانيين على حد سواء، فكيف نظر الحلي إلى هذه المسألة، وكيف برّر ذلك؟ يُسمي إبراهيم هذا الوضع بـ «الإرباك»، ويردّ تفسير الحلي إلى «طريقة واحدة لا غير»، وهي «أنّ الفقيه الشيعي في هذه المرحلة ينطلق في شراكته بالسلطة من مشروعية الشراكة، لا من مشروعية السلطة ذاتها والتي لا تتحقق إلا في حال حضور الإمام المعصوم»[٤٧]. وفي كل الأحوال، فإن الواقع يعكس تقاربًا بين الفقيه الشيعي والسلطان من جهة، وتقدمًا في مجال البحث الفقهي السلطاني الذي وُضعت أُسسه في عهد المفيد وتلامذته من جهة ثانية.

تتكرر المحاولة بين فقيه إمامي آخر، هو محمد بن مكي الجزيني العاملي الملقب بـ «الشهيد الأول» (٧٣٤/١٣٣٣ ـ ٧٨٦/ ١٣٨٤)، وبين أحد حكام الدويلات التي قامت على أنقاض الإمبراطورية الإيلخانية، وهو السلطان علي بن المؤيد السربداري (ت٧٩٥/ ١٣٩٢ ـ ١٣٩٣)، الذي اتصل

---

(٤٦) كوثراني، ص ٣٥.

(٤٧) إبراهيم، ص ١١٧.

بمحمد بن مكي، وحثّه عبر مكاتبات عدة على القدوم إلى خراسان، عارضًا عليه تسلُّم منصب الإفتاء في الدولة السربدارية. فلم يُلبِّ دعوته، بل أرسل إليه كتاب **اللمعة الدمشقية** مع رسول السلطان شمس الدين محمد الآوي[٤٨]. ويستدل أن «الشهيد الأول» يقول بنيابة الفقيه عن الإمام في صلاة الجمعة[٤٩]، الذي اعتبر بداية لتأسيس «نيابة الفقيه العامة». ويبرر إبراهيم رفض الشهيد الأول الذهاب إلى بلاد السربداريين، ويحيله إلى «تصوف الدولة السربدارية والمُناهِضة بدورها للاجتهاد، وكان الشهيد من دعاة النيابة العامة للفقيه»[٥٠]. ولكنْ مهما كانت الأسباب، فإن السؤال ما زال مرتسمًا باحثًا عن جواب مقنع، خارج مساحة الديني، وحال دون ذهاب «الشهيد» ومغادرته جبل عامل الذي كانت تسيطر عليه أحوال سياسية واجتماعية خانقة، أدت إلى مقتل الشيخ الجزيني نفسه.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ علماء الشيعة الإخباريين ظلوا يشكلون عبر التاريخ خط الانتظار ـ أو «الحتمية التاريخية» كما تُسمّى ـ المُتمثّل بظهور الإمام المهدي، حيث يتحقق العدل وتملأ «الأرض عدلًا وقِسطًا، كما مُلئت ظلمًا وجَورًا»[٥١]. أمّا الأصوليون من العلماء، فاستمرت مقاربتهم للسلطة تتراوح بين شرعية المشاركة دون السلطة (الحلي والإيلخانيين)، والطلب إلى الحكام بإمضاء أحكام الله، بحسب فتاوى نائب الإمام الفقيه الجامع لشرائط الفتوى (الجزيني والسربداريين). ويتصاعد الخط الأصولي، ويواصل طروحاته في زمن كثرت فيه الفتن والقلاقل، وتبدُّل الدول، وانتشار الطرق الصوفية في العديد من البلاد الإسلامية، ولا سيما في بلاد فارس والأناضول، واختلطت الأمور ببعضها، وتداخلت تعاليم المذاهب إلى حدّ دفع بالباحثين إلى استخدام تعبير جديد لوصف الحالة الاعتقادية الدينية السائدة، فكان تعبير «الإسلام

---

(٤٨) الأفندي، ج ٥، ص ١٩٠.

(٤٩) زين الدين بن علي الشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تقديم محمد مهدي الآصفي، ١٠ ج (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٠٦.

(٥٠) إبراهيم، ص ١١٩.

(٥١) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **كتاب الغيبة**، تقديم آغابزرك الطهراني (طهران: مكتبة نينوى الحديثة، [د. ت.])، ص ٢٠٤ و٢٦١.

الشعبي» الذي هو مزيج من التصوف والتشيع والتسنُّن. اغترف الحكام من ذلك كُلٌّ بحسب مصلحته السياسية وقدراته العسكرية. وتقاطعت الصوفية مع الشيعية في مفهوم المهدي، وجيّرته الأولى ومشايخُها بالتحديد لمصلحتهم، حيث بشّروا ـ نظرًا إلى الظروف السياسية والعسكرية المضطربة ـ بقُرب ظهور الإمام المهدي، وحدّدوا، اعتمادًا على طُرق غيبيةٍ وتأويلات (حساب الجمّل وتأويل النصوص والأحاديث)، أنهم من المُمهِّدين لظهور المهدي. ومَن آنَسَ من نفسِه القُوة منهم ادّعى أنه هو المهديُّ نفسُه (المشعشع).

في هذا الجو المضطرب سياسيًّا، والدامي بالحروب، والقلِق اجتماعيًّا، الذي صاحَبه استمرار الجدال الفقهي بين الإخباريين والأصوليين الشيعة، انبثقت الدولة الصفوية التي ارتكزت على أسس صوفية جهادية، تمازجت في مراحلها الصوفية المتأخرة مع التعاليم الشيعية، وتبنّت أخيرًا المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لها. ومع قيام هذه الدولة برزت إشكالية جديدة بين السياسي والديني محورُها الأساسي العملُ مع السلطان. وكانت هذه الدولة ـ كما يقول وجيه كوثراني ـ واحدة «من التجربتين السُلطانيّتين المتأخّرتين» اللتين استمدّتا «من التجربتين البويهية والسلجوقية في بناء الدولة، وعناصر التاريخ من الوجهة الأيدلوجية، وعناصر التشكل الاداري ـ السياسي من الوجهة المؤسّساتية، وإن اختلف العنوان المذهبي بالنسبة لكلّ منهما»[٥٢]، كما كانت استمرارًا وتطوُّرًا تاريخيًّا للنظام السياسي الذي عاشته المجتمعات الإسلامية منذ العهود الأخيرة للعصر العباسي.

ثالثًا: الفقيه في العصر الصفوي

انطلق الصفويون في دعوتهم الصوفية من مبادئ الشريعة الإسلامية التي شكلت الأساس لمعظم الحركات الصوفية الإسلامية، وتطوّرت هذه الدعوة إلى حركة سياسية جهادية، أفلحت في إقامة دولتها في مطلع القرن السادس عشر. هذا المنشأ الذي انبثقت منه هذه الدعوة جعل للفقيه/ العالِم دورًا مهمًا، جسّده شيخ الطريقة الذي كان في أعلى المراتب (المرشد الكامل).

---

(٥٢) كوثراني، ص ٤٠.

هذه الدولة التي أعلنت المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لها في وسط إسلامي سُنّي غالب في بلاد فارس إبان تلك المرحلة، كانت الحاجة ماسة لديها للعمل على تحويل السكان إلى المذهب الرسمي الإجباري للدولة. لذا تم تفعيل دور الصدر أو صدر الصدور الذي كانت من مهماته فرض الوحدة الدينية، وتحقيق الانسجام الديني داخل الدولة، وهي المهمة عينُها التي كانت منوطة بصاحب هذا المنصب في العهود السابقة. وأخذ هذا الدور المتنامي للصدر يطغى أو يحجب صاحب مركز صوفي هو خليفة الخلفاء الذي كان دوره مهمًّا في الاتصال بين المرشد الكامل والأتباع عبر شبكة الخلفاء والبيرا. وحملت الحركة الصفوية في طياتها، مثل غيرها من الحركات الصوفية، آثار الغُلوّ التي تُقرّبها من الهرطقة في بعض الأحيان. ولمّا كان المخزون الثقافي لأتباع الطريقة (القزلباش) محدودًا جدًّا، ومُشبَعًا بتراث الإسلام الشعبي، فإن القزلباش لم يكن بوسعهم تحويل الأغلبية العظمى من الناس في بلاد فارس ذات التراث/التقليد السُنّي إلى التراث/التقليد الشيعي. ولم يكن بمقدور صدر الصدور في العاصمة، ولا الصدور في الأقاليم تغطية كُلّ المساحة البشرية في تلك البلاد. لذلك أُنيطت هذه المهمة بعلماء الإمامية الاثني عشرية، الفئة الأكثر قُدرةً، إن لم تكن الوحيدة القادرة، على القيام بمثل هذا العمل؛ وذلك نتيجة تمرُّسها الطويل في هذا المضمار. ومثل هؤلاء العلماء كان يندر وجودهم في بلاد فارس، لذا اتجه الشاه نحو الاستعانة بعلماء الحوزات العلمية القائمة في الحواضر الشيعية، مثل النجف، وكربلاء، وجبل عامل والبحرين[٥٣]. وما ساعد في التسريع في نشر مبادئ التشيع الإمامي، وابتعاد الصفويين عن الغلو، الأحداث العسكرية التي أدت إلى نهاية أسطورة المرشد الكامل/ الباديشاه المعصوم الذي لا يُقهر، وذلك بعد هزيمتهم أمام العثمانيين في چالديران عام ١٥١٤[٥٤].

---

(٥٣) J. T. P. de Bruijn, «Religions,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, pp. 49-50, and Albert Hourani, «From Jabal 'Amel to Persia,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, vol. 49, no. 1 (February 1986), pp. 136-137.

(٥٤) Roger M. Savory, «*The Safavid State and Polity,*» *Iranian Studies*, vol. 7, nos. 1-2 (1974), p. 200.

إذا حاولنا ترتيب المناصب الدينية في الدولة الصفوية، يكون «صدر الصدور» على رأس المؤسسة في بداية عهد الدولة الصفوية، ومركزه العاصمة، وشغل هذا المنصب أكثر من واحد دفعة واحدة، وكان يسمى أحدهما «صدرًا بالمشاركة»، أما الصدر الذي لا يشاركه أحد فكان يُعرف بـ «الصدر الأوحد» (بى مشاركه)، يعاونه الصدور في الأقاليم، وتمتد شبكة مُساعديه لتشمل القُضاة وشيوخ الإسلام والمجتهدين وأئمة الجُمعة والمساجد. وفي فترة تأسيس الدولة الصفوية خلال عهد الشاه إسماعيل الأول وابنه طهماسب، تداخلت الصلاحيات بين الصدور، والقضاة، وشيوخ الإسلام إلى درجة يصعب معها وضع ترتيب نهائي وفق المهام التي يقوم بها كلٌّ منهم. فمع أنّ منصب القاضي وُجد منذ وجود المجتمع الإسلامي، ووضعت الشروط التي يجب توافرها في متولي هذا المركز، مثل البلوغ والعقل والأعلمية وغيرها، واعتُبر دوره أساسيًّا موازيًّا للأمير أو وليّ الأمر، فإنّ الصدر كان متقدمًا عليه في تركيبة الدولة الصفوية. وكذلك فإن منصب شيخ الإسلام الذي كان لقب مفتي اسطنبول في الدولة العثمانية، والذي يوازي منصب صدر الصدور، كان موجودًا في الدولة الصفوية، وكان صاحبه أقلّ شأنًا من صدر الصدور، وعلى الرغم من ذلك، شكّل «شيخ الإسلام» المحقق الكركي حالة استثنائية، إذ كان المرجعية الكبرى في عهد الشاه طهماسب، فكان يتدخل لنفي الصدر الأمير نعمة الله الحلي إلى بغداد، ويساهم في عزل الصدر الأمير «غياث الدين منصور الدشتكي»، ويبارك تعيين المير «معز الدين محمود الأصفهاني» في منصب الصدارة[٥٥]. هذا التداخل في الصلاحيات يحمل ثابتة معينة، تتمثّل في أنّ التعيين في هذه المناصب كان يتم بموافقة الشاه (السلطة السياسية)، وذلك في إشارة واضحة إلى تبعية الديني للسياسي.

على هامش الاستعانة بالعلماء من خارج بلاد فارس، يمكن أن نسجل مع وجيه كوثراني الوضعيتين التاليتين: «أولًا: النقص الكبير في الثقافة الفقهية، وسيادة الفكر الصوفي والتعبير الشعري فيها، وبالتالي النقص في أعداد الفقهاء الإيرانيين الذين يحتاج إليهم جهاز الدعوة في الدولة الصفوية.

(٥٥) منوچهر پارسادوست، **شاه تهماسب أول** ([تهران]: شركت سهامى انتشار، ١٩٩٨)، ص ٦٢٣.

ثانيًا: عجز الطريقة الصفوية أن تتحول إلى دولة دون الاستعانة بالفقهاء»[٥٦]. وكان لا بدّ لهذه الثغرة على صعيد الدعوة/ الدولة من أن تترك تأثيرًا ما ودورًا للفقيه/ العالم الذي تقلّب في المناصب الدينية المهمة: صدر، شيخ الإسلام، قاضي، خاتم المجتهدين... هذا الدور الاستثنائي للعلماء يحاكي حالة استثنائية سابقة، أشار خالد زيادة إلى وجودها في مصر في مطلع عهد الأيوبيين، وذلك عندما حوّل صلاح الدين الأيوبي الناس من التشيُّع الإسماعيلي الفاطمي إلى التسنُّن[٥٧]. لكن الفارق واضح في دور العالم في كلتا الحالتين، فدور العالِم الشيعي أكثرُ أهمية وتأثيرًا من مثيله السُنّي، فالأول ينظر إلى السلطان بصفته غاصبًا لحقّ الإمام المعصوم، ويعتبر نفسه نائب هذا الإمام، ولا يبرّر هذه السلطة إلا إذا منح «نائب الإمام» ثقته للسلطان القائم. أمّا العالِم السُنّي فلم يكن محكومًا بهذه النظرة، بل كان يعمل لدى سلطان أو أمير عُرفت إمارته بـ «إمارة الاستيلاء» أو «إمارة التفويض»، وينال شرعية حكمه من الخليفة الموجود/ القائم.

ضمن هذه النظرة أخذ التجاذب في العلاقة بين السلطان والفقيه منحًى جديدًا، لم يكن حادًّا في مطلع عهد الصفويين؛ نظرًا إلى تداخل الأمور الدينية والسياسية وتشابكها من جهة، وجمع الشاه للسلطتين الدينية والزمنية معًا من جهة ثانية، وذلك لكونه شيخ الطريقة الذي يحيطه أتباعه بالهالة والقدسية (كاريزما). يضاف إلى ذلك عدم مخاطرة العلماء، على ما يبدو، في القيام بمواجهة مكشوفة مع الشاه الذي اتخذ من المذهب الإمامي مذهبًا رسميًّا للدولة من ناحية، وتحيّز إلى جانب العلماء العرب خصوصًا من ناحية ثانية، ولا سيما العامليين منهم[٥٨] الذين كانوا مُضطهَدين في كنف الدولة العثمانية، بخاصة بعد مقتل زين الدين بن علي الجبعي، المعروف بـ «الشهيد

(٥٦) كوثراني، ص ١٤٢.

(٥٧) خالد زيادة، كاتب السلطان: **حرفة الفقهاء والمثقفين** (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ص ٣٤.

(٥٨) نذكر هنا موقف الشاه طهماسب الذي أخذ جانب المُحقّق الكركي أثناء مُناظرة بينه وبين الصدر غياث الدين الدشتكي في حضرة الشاه. انظر: عباس بن طهماسب بن إسماعيل بن حيدر الصفوي، **تذكره شاه طهماسب [مذكرات الشاه طهماسب]**، با مقدمه وفهرست أعلام أمر الله صفرى، ط ٢ (تهران: انتشارات شرق، ١٩٨٤)، ص ١٤.

الثاني»، وشغلوا مناصبَ دينيةً مهمة، ونذكر منهم: حسين بن عبد الصمد، والد بهاء الدين العاملي الذي تسلّم مشيخة الإسلام في قزوين في أواخر ذي القعدة عام ٩٦٨/ آب/أغسطس ١٥٦١، وبقي فيها لمدة سبع سنين، وفي هراة ثماني سنين[٥٩]، وابنه بهاء الدين محمد العاملي الذي كان شيخًا للإسلام في هراة[٦٠]. وفي مقدمة العلماء العامليين، كان المحقق الكركي الذي شكل حالة مميّزة في العلاقة والتعامل بين الشاه والفقيه.

على الرغم من أنّ تبلوُر نظرية الولاية المطلقة (العامة) للفقيه جاءت متأخرة، وبالتحديد على يد محمد النراقي (ت ١٢٤٩/ ١٨٣٣) الذي يُعتبر المؤسس الأول لنظرية ولاية الفقيه المطلقة[٦١]، فإن إرهاصاتها الأولى تعود إلى محمد بن مكّي العاملي (الشهيد الأول)، وتابعه العلماء الشيعة على ذلك، ومنهم زين الدين بن علي الجبعي (الشهيد الثاني)، ومُعاصرُه علي بن عبد العالي الكركي (المحقق). وفي سياق المساهمات العاملية وأثرها في الدولة الصفوية، نذكر كلامًا لمرتضى المطهري في حق الفقهاء العامليين، حيث يقول: «إنّ فقهاء جبل عامل كان لهم دور مهم في الخطوط العامة للدولة الصفوية الشيعية، فالصفويون ـ كما نعلم ـ كانوا صوفية، فلو لم يكن يعتدل خطّ الصفوية الصوفي الدروشي بسيرة فقهية عميقة من قبل فقهاء جبل عامل، ولو لم تتأسّس على أيديهم حوزة فقهية عميقة في إيران، لكان خط الصفوية ينتهي إلى ما انتهى إليه العلويون في الشام أو تركيا. وكان لهذا العامل أثر كبير في صيانة السيرة العامة للدولة والأمة الإيرانية من تلك التحريفات في الصوفية، وتعديل نفس العرفان والتصوف الشيعي. ومن هنا نقول إن لفقهاء جبل عامل، من قبيل المُحقّق الكركي، والشيخ البهائي، والآخرين بتأسيسهم الحوزة الفقهية في أصفهان، حقًّا كبيرًا على ذمّة هذه الأمة»[٦٢]. ومن هنا يرتسم دور الفقيه في المساعدة على تحويل الحركة الصوفية الصفوية إلى

---

(٥٩) الأفندي، ج ٢، ص ١٢٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٠.

(٦١) المنتظري، ج ١، ص ٨٩. لنا عودة إلى الحديث عن نظرية ولاية الفقيه في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٦٢) مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.])، ص ٣٤٥.

دولة، تكتسب شرعيتها وشرعية مؤسساتها باعتمادها وارتكازها على مبادئَ شرعيةٍ مُستمَدّة من الشريعة الإسلامية التي يستنبط العلماء/ الفقهاء قوانينها. هذه المبادئ التي صِيغت ستستفيد من تجارب فقهاء الأمة الذين عملوا في خدمة الدول السلطانية (بويهية/سلجوقية)، وستتأثّر بالأجواء العامة السائدة التي كانت تعيش في كنف الخلافة العباسية.

رابعًا: الشيخ علي بن عبد العالي الكركي

١ ـ حياته

المحقق الثاني، أو ابن عبد العالي الكركي، هو الشيخ زين الدين أبو الحسن علي بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد العالي الكركي العاملي[٦٣]. وابن عبد العالي اسم أُطلق على العديد من أفاضل علماء جبل عامل، بحسب تعبير عبد الله الأصفهاني، ومن هؤلاء العلماء: المحقق الكركي المذكور، والشيخ نور الدين أو زين الدين أبو القاسم علي بن عبد العالي الميسي العاملي، شيخ الشهيد الثاني، والثالث الشيخ عبد العالي بن علي بن عبد العالي الكركي[٦٤]. ويضيف صاحب **الرياض** أنه يُطلَق أيضًا على الشيخ لطف الله بن عبد الكريم بن إبراهيم بن علي بن عبد العالي الميسي العاملي، المعاصر للشيخ البهائي العاملي وصاحب المسجد بأصفهان، المعروف بمسجد لطف الله[٦٥].

---

(٦٣) الأفندي، ج ٣، ص ٤٤١.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٥ ـ ١١٦؛ ج ٣، ص ١٣١ وج٤، ص ٤١٧ على التوالي.

(٦٥) محسن عبد الكريم الأمين، **أعيان الشيعة**، حققه وأخرجه حسن الأمين، ٥٦ ج (بيروت: دار التعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣)، ج ٦، ص ٦٥، و W. Madelung, «Al Karaki,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 610.

يقول دافيد مورغان في كتاب *Medieval Persia* في الصفحة ١٣٨: «في الجهة الشرقية من القصر الملكي يقع مسجد الشيخ لطف الله العاملي، الذي بناه الشاه على شرف عمّه حميه [والد زوجته] العاملي». ممّا يوحي أنّ لطف الله هو حمو [والد زوجة] الشاه عباس. في حين لم تتطرّق المصادر العربية أو الفارسية إلى هذه العلاقة صراحة. انظر: إسكندر بيك منشي، **تاريخ عالم آراى عباسى [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**، تصحيح محمد إسماعيل رضواني، ٣ ج (تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨)، ص ٢٤٩ و١٦٧٤.

وفي رياض العلماء يذكر الأفندي ابنتين للشيخ لطف الله، تزوّج إحداهما الميرزا حبيب الله =

ولد علي بن عبد العالي في «كرك نوح» نحو عام ٨٦٨/ ١٤٦٣ ـ ١٤٦٤، ونُسب إليها[٦٦]. درس الفقه على المذهب الإمامي الشيعي في بلدته على شيوخ العلم في زمانه، مثل الشيخ محمد بن محمد بن خاتون العاملي الذي أجازه بتاريخ ١٩ ذي الحجة عام ٩٠٠/ ١٥ أيلول/ سبتمبر ١٤٩٥[٦٧]، وشمس الدين محمد بن أحمد العاملي، والشيخ محمد بن محمد المؤذن الجزيني، والشيخ علي بن هلال الجزائري الفقيه العراقي الكبير[٦٨] الذي أقام في كرك نوح ودرّس في مدرستها. ثم ارتحل الكركي إلى دمشق، وبيت المقدس والخليل، وأخذ عن علمائها وفقهائها ومُحدّثيها. ثم رحل إلى مصر، واتصل بعلمائها، وقرأ على اثنين من أشهر فقهائها، هما: أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (ت٩٢٦/ ١٥١٩)، وكمال الدين أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن أبي شريف القدسي (ت٩٢٣/ ١٥١٧). وفي إشارة إلى هذه التلمذة يذكر الكركي في إجازته للمولى برهان الدين أبي إسحاق إبراهيم بن زين الدين علي الخوانساري الأصفهاني، أنه يروي الكثير من كُتب أهل السنّة في الفقه والحديث عن مشايخ الشيعة والسُنّة، و«خصوصًا الصِحاح السِتّة» فيروي **صحيح البخاري** عن أبي يحيى زكريا الأنصاري، وقرأ بعض **صحيح مسلم**

= الصدر، والثانية تزوجها الميرزا محمد مؤمن الاسترابادي. انظر: الأفندي، ج ٤، ص ٤١٧ ـ ٤١٨. فلو كانت نسبة العلاقة صحيحة لأشار إليها مَن تناول سيرة الميسي، سواء بالفارسية أو العربية. مع اشتراك كُل من ترجم للميسي المذكور في سرد قصة بناء المسجد وتكليفه بالتدريس بقزوين ثم إقامته بجوار المسجد المنسوب إليه.

(٦٦) **كرك نوح**: قرية في البقاع في (لبنان) تقع في أسفل جبل لبنان، قريبة من زحلة، على الطريق إلى بعلبك، سمّاها الكُتّاب الأيوبيون بـ «الكرك»، وسُمّيت في العهد المملوكي «كرك نوح». واعتبرت مركزًا لضريح النبي نوح، وكانت مركزًا لمنطقة البقاعين في عهد المماليك. انظر: D. Sourder, «Karak Nuh,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 609.

وحول تاريخ ولادة الكركي اعتمدنا الطريقة الحسابية بناءً على رواية الحر العاملي أن عمر الكركي زاد على السبعين، وكانت وفاته عام ٩٤٠/ ١٥٣٤. انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **أمل الآمل**، تحقيق أحمد الحسيني، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٢٢.

أمّا ما ذكرناه فهو التاريخ الذي وضعه جواد الشهرستاني في مقدمة كتاب الكركي **جامع المقاصد في شرح القواعد**. وهو لا يتعارض مع فحوى قول الحر العاملي، وذلك إذا حسبنا الفرق بين السنوات الهجرية والميلادية (تنقص سنة شمسية كل ٣٣ أو ٣٤ سنة قمرية).

(٦٧) محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ١٠٩ ج، ط ٢ المصححة (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ج ١٠٨، ص ٢٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ١٠٨، ص ٢٨ ـ ٣٩.

على الشيخ عبد الرحمن ابن الابانة بمصر في ١٢ شعبان عام ٩٠٥/ ٢٣ آذار/ مارس عام ١٥٠٠، وأجازه بالباقي، وقرأ بعض مواضعه في دمشق بالجامع الأموي على الشيخ علاء الدين البصراوي، الذي أجازه بروايته ورواية جميع مَرويّاته، ومِن ضمنها **مسند الإمام الشافعي**. وكذلك يروي **موطأ الإمام مالك**، و**مسند الإمام أحمد**، و**مسند أبي يعلى**، و**سُنن البيهقي**، و**الدارقطني**، وغيرها من التصانيف بطرق عدّة عن مشايخ الشيعة والسُنّة[٦٩]. ثم ارتحل عائدًا إلى بلاد الشام، وفي ١٥ رمضان عام ٩٠٩/ ١٣ آب/ أغسطس ١٥٠٣ تلقّى إجازته من شيخه الأكبر الجزائري[٧٠]. ثم قصد بلاد العراق في السنة نفسها، فوصل النجف «حاضرة الفقه الشيعي ومعدن علماء المذهب» على حدّ تعبير جواد الشهرستاني[٧١].

اشتغل الكركي بالدراسة والتدريس في الفترة الممتدة بين عامي ٩٠٩/ ١٥٠٣ و٩١٦/ ١٥١٠، وهي الفترة التي كانت الدولة الصفوية تتكون خلالها، وكانت بلاد العراق جزءًا من هذه الدولة التي سيطر عليها الشاه إسماعيل، وانتزعها من آخر حكام الآق قيونلو. ذاع صيت الكركي، وصار اسمه يتردّد ضمن قائمة كبار علماء الشيعة، إلى أن رحل عن النجف إلى بلاد فارس، حيث كانت الدولة الناشئة فيها في مراحلها الأولى إبان عهد الشاه إسماعيل، وتتحدّث معظم المصادر عن اتصال الشيخ الكركي بالشاه في مدينة هراة، التي دخلها الكركي بعدما فتحها إسماعيل في عام ٩١٦/ ١٥١٠، فأكرمه الشاه، وعيّن له وظائف وإدارات كثيرة ببلاد العراق، وقيل إنه كان يصل إليه في كل سنة من الشاه إسماعيل سبعون ألف دينار شرعي، يُنفقها في تحصيل العلم، ويُفرّقها على جماعة الطلاب والمشتغلين بالعلم[٧٢]. بعد ذلك أخذ الشيخ الكركي في العمل لدى الدولة الصفوية، حيث كان على رأس

---

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١٠٨، ص ٤٢ ـ ٤٩، والأفندي، ج ٣، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠.

(٧٠) محسن بن علي آغا بزرك، **الذريعة الى تصانيف الشيعة**، ٢٦ ج في ٢٩، ط ٣ (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٦)، ج ١: آب حيات ـ ازهاق الباطل، ص ٢٢٢.

(٧١) علي بن عبد العالي الكركي، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق جواد الشهرستاني، ١٣ ج (بيروت: مؤسسة آل البيت، ١٩٩١)، ج ١، ص ٣٠، مقدمة المحقق.

(٧٢) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٥، والخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٣.

المهاجرين إلى بلاد فارس، فولّاه الشاه منصب شيخ الإسلام في أصفهان. وكان الشاه قد انتهج سياسة استقدام العلماء الشيعة من خارج بلاد فارس لتجذير المبادئ الشيعية في تلك البلاد. فاستقدم العلماء من جبل عامل والنجف والبحرين، وفوّض إليهم تنظيم الدولة حسبما يقتضيه الشرع الحنيف، وشغل العلماء العامليون مناصبَ حسّاسةً ومهمة في الدولة، منها «شيخ الإسلام» في أصفهان وغيرها من المدن المهمة، مثل طوس ومشهد وغيرهما، والقاضي والمفتي ونائب الإمام. اتخذ الكركي من كاشان مقرًّا له، ومنها أخذ يُوجّه النشاط الديني في بلاد فارس كُلّها. فأمَر أن يكون في كل بلدة وقرية إمامٌ يُعلّم الناس شرائع الدين ويؤمُّهم في الصلاة، وذلك كما يبدو ضِمن توجُّه عام لنشر تعاليم الإمامية في كل البلاد الخاضعة لسلطة الصفويين. وفي خطوة لافتة أثارت حفيظة بعض كبار الموظفين في جهاز الدولة السياسي ـ الديني، مثل الصدر جمال الدين الاسترابادي، وغياث الدين الدشتكي، قام بتعليم كبار رجال الدولة. ومن تلامذة الكركي الأمير جعفر النيسابوري، وزير الشاه إسماعيل الذي ألّف لأجله رسالته المسمّاة «الجعفرية في الطهارة والصلاة» في عام ٩١٧/ ١٥١١[٧٣]. أما الصدر غياث الدين منصور الدشتكي، فعارض خطوات الكركي الرامية إلى تغيير اتجاهات القِبلة في العديد من أنحاء بلاد فارس[٧٤]. ويبدو أنه خلال الفترة الممتدة بين عامي ٩١٦/ ١٥١٠ و٩٢٩/ ١٥٢٢، أي منذ قدومه وانخراطه الفعلي في خدمة الدولة الصفوية إلى العام الذي عاد فيه إلى النجف، أصبح الكركي شخصًا مرموقًا و«مرجع العلماء» بحسب تعبير خواند أمير[٧٥].

في حين أنّ مصادر الشيعة تسكت عن سبب هذه العودة، يبدو أنّ نفوذ الكركي وخشية الشاه إسماعيل من امتداد هذا النفوذ، أمرانِ كانا وراء هذه العودة/ النفي والاعتكاف لمدّة ستّ سنوات قبل أن يتمّ استدعاؤه مُجدّدًا من

---

(٧٣) آغا بزرك، ج ٤، ص ٩٤.

(٧٤) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٧٥) المجلسي، ج ١٠٨، ص ٦٨، وغياث الدين بن همام الدين الحسيني خواند أمير، **تاريخ حبيب السير**، مقدمة جلال الدين همائى وزير نظر محمد دبير سياقى، ٤ ج، ط ٣ (تهران: كتاب فروشى خيام، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠.

قِبل الشاه طهماسب الأول[٧٦]. وفي تصرّفات الكركي دَلالات على هذا الاستنتاج، إذ أنكر المُحقّق على الشاه أمْرَه بقتل جماعة من فُقهاء السُنّة في هراة عام ٩١٦/ ١٥١٠، ومنهم أحمد بن يحيى، الشهير بأحمد الحفيد، وذلك لأنّ الشاه وضع السيف في موضع الحوار، وقال: إنه «لو لم يقتل، لأمكن أنّ يتم عليه بالحجج والبراهين العقلية والنقلية حقّية مذهب الإمامية... ويلزم بذلك ويسكت، ويذعن بإلزامه جميع أهل ما وراء النهر وخراسان»[٧٧].

هذه الجرأة التي تحلّى بها الكركي دفعت العديد من كبار مسؤولي الدولة الصفوية إلى استعدائه، ومنهم الصدر جمال الدين محمد الاسترابادي الذي كان من جملة وزراء السلطان حسين ميرزا بايقرا التيموري[٧٨]، وشغل منصب الصدارة لدى الشاهَين إسماعيل وابنه طهماسب. ويبدو أن الصدر اعتبر نفسه في مرتبة أعلى من شيخ الإسلام (الكركي)، وخاتم المجتهدين ونائب الإمام لاحقًا، وذلك من خلال تصرفاته، حيث قرأ الكركي **شرح التجريد الجديد** على الصدر، على أن يقرأ الصدر عليه كتاب **قواعد العلامة**. فقرأ المُحقّق على الصدر درسين من **شرح التجريد**، ولم يقرأ الصدر على المُحقّق وتَمَارَض[٧٩]. وفي ذلك دلالة على تواضُع الكركي للعلم والعلماء من جهة، والنفرة بين الصدر والمُحقّق من جهة ثانية، التي يمكن أن يكمن تفسيرها ضمن دائرة التنافس بين مُوظّفي الدولة الصدر وشيخ الإسلام، ويمكن أن يكون ذلك الدرس نوعًا من الاختبار يخضع له كلّ من يتولّى منصبًا دينيًّا؛ لكون الصدر أعلى سُلطةٍ دينية في تلك المرحلة المُبكرة من عهد الدولة الصفوية، وبالطبع بعد سلطة الشاه/ المرشد الكامل. ولم تقتصر المنافسة على كونها بين الصدر الاسترابادي والمُحقّق الكركي، بل تعدّت ذلك إلى أن تكون كذلك بين

---

(٧٦) المجلسي، ج ٢٥، ص ٦٨.

(٧٧) حسين الطبرسي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ٢٤ ج، ط ١ و٢ (بيروت: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦)، ج ٣، ص ٤٣٢.

(٧٨) عباس القمي، **الكنى والألقاب**، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٤٩٧.

(٧٩) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٠.

المحقق وبين الصدر غياث الدين منصور الدشتكي، حيث تذكر المصادر أنّ منشأ «الاختلاف الواقع بينهما في مسائلَ عُمدتُها مسألة القِبلة»، التي غيّر المحقق وِجهتها في العديد من [أنحاء] بلاد فارس»[80]. ولم يبقَ الخلاف بين مُتقلّدي الصدارة وبين المحقّق الكركي، حيث الأول موظفٌ رسمي ضمن الدولة الصفوية والثاني من العلماء، بل تعدّاه إلى حلقة العلماء أنفسهم، فنجد الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي يُخالف الكركي في مسائلَ كثيرة، مثل وجوب صلاة الجمعة في زمن غيبة الإمام المعصوم، حيث قال الكركي بإقامتها، فخالفه القطيفي وقال بتحريمها. كما كتب الكركي رسالة بعنوان «قاطعة اللِجاج في تحقيق حِلّ الخَرَاج» عام ٩١٦/ ١٥١٠، قال فيها بجواز تصرُّف الحاكم بالخَرَاج وفرضِ الضرائب، فعارَضه القطيفي برسالة أسماها «السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج في حل الخراج»[81].

مهما تكن طبيعة الخلافات بين الكركي والجهاز السلطوي والعلمائي، فإنها نتيجة موقف الكركي النابع من اعتبار العالِم الجامِع للشروط هو بمنزلة النائب عن الإمام المعصوم، أي تثبيت النظرة التي قال بها محمد بن مكي العاملي، والتي أُطلق عليها مصطلح «الولاية العامة للفقيه».

قضى الكركي في النجف حوالى ست سنوات، تُوفي خلالها الشاه إسماعيل، وقام من بعده ابنُه طهماسب (٩٣٠/ ١٥٢٤ ـ ٩٨٤/ ١٥٧٦)، الذي استدعى الكركي، وخاطبه بـِ «خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيد المرسلين، ونائب الأئمة المعصومين»، وحذّر كل من يُخالفه بأنه «سيُؤاخَذ بالتأديبات البليغة، والتدبيرات العظيمة»[82]. ومع عودته في عام ٩٣٥/ ١٥٢٨، أخذ الكركي في إكمال ما بدأه في عهد الشاه إسماعيل، فركّز على مسألة الخَرَاج، وصلاة الجمعة وضبط اتجاه القِبلة[83]. فتجمعت العقبات

---

(٨٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤. أسباب هذا الخلاف سيتم تناولها في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧.

(٨٢) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٣. وانظر الملحق الرقم (١ ـ ب) ص ٤٠٤ من هذا الكتاب.

(٨٣) A. J. Newman, «Religion, philosophy and Science,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8 (1995), p. 78.

في وجهه، إذ أصرّ الصدر غياث الدين على مواقفه، إلى أن انتهى الأمر بينهما بمناظرة في حضرة الشاه طهماسب الذي أخذ جانب الكركي، وعزَل غياث الدين من منصبه وذلك في عام ٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ١٥٣٢[٨٤]. وكذلك حاول الصدر الأمير نعمة الله الحلي، تلميذ المُحقق الكركي الذي انقطع عنه واتصل بالقطيفي، خصم الكركي اللدود، الإيقاع به بالتعاون مع المولى حسين الأردبيلي، والقاضي حسين مسافر وغيرهما، حيث اتفقوا على التباحث مع الكركي في مجلس الشاه طهماسب في مسألة صلاة الجمعة، وعاونهم في مسعاهم هذا جماعةٌ من الأمراء يُكنّون العداوة للكركي. فلم ينعقد المجلس و«من غرائب الأمور» ـ على حد تعبير حسن روملو ـ أنّ رسالةً وصلت إلى دار الشاه تشتمل «على أنواع الكذب والبهتان بالنسبة إلى الشيخ علي»، وتنسب إليه أنواعًا من «المناهي والفسوق»، وبخطٍّ مجهول لا يعرف كاتبُه. فلم يُؤثّر المكتوب في الشاه الذي استعلم من غاية الكاتب، حتى تبين أن الأمير نعمة الله كان مُطّلعًا «على ذلك المكتوب». فأصدر الشاه قرارًا بنفي الصدر المذكور إلى بغداد.

إذًا، لم يقتصر العداء للكركي على الصدور والعلماء فحسب، بل تعدّاهم إلى أمراء القزلباش، إذ يُذكر أن محمود بيك مهر دار القزلباشي أراد قتل الشيخ الكركي، لكنه وقع عن ظهر فرسه في الطريق ومات، واعتُبر ذلك من كرامات المُحقّق الكركي[٨٥].

في هذه الفترة بلغ الكركي ذروة نفوذه، وشملت صلاحياته «مَنْع وزَجْر الفَسَقة والفَجَرة، وإراقة الخُمور والمُسكرات، وقَلْع قوانين المُبتدِعة، وإزالة الفجور والمنكرات، وإجراء الحدود والتعزيرات، وإقامة الفرائض والواجبات، وأوقات الجمعة والجماعات، وأحكام الصيام والصلوات وتفحُّص أحوال الأئمة والمؤذّنين، ودفع شُرور المفسدين، وزجر مُرتكبي

---

(٨٤) الأفندي، ج ٣، ص ٥٤؛ الخوانساري، ج ٧، ص ١٧٨، وعبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة: حياتهم ـ آراؤهم، قدم له محمد جواد مغنية (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٧)، ص ٦١٥.

(٨٥) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣. لنا عودة إلى الحديث عن هذا الخلاف في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

الفجور، وترغيب عامة العوامّ بتعلم أحكام شرائع الإسلام»[٨٦]. هذه الصلاحيات الواسعة والنجاحات الكبرى دفعت مؤلّف كتاب **عالم آراى عباسي** إلى القول: إنه «كان في ذلك الحين مَلِك إيران وأهلها»[٨٧]. كما أن هذه الصلاحيات وعمل الكركي الدؤوب في تحقيقها ونشر مبادئ الإمامية دفعت إلى تلقيبه بـ «المولى المُروّج»[٨٨]، أي مُروّج مذهب الشيعة، أو «مُروّج مذهب الإمامية» على حدّ تعبير المجلسي[٨٩]، كما لُقّب بـ «مُخترع مذهب الشيعة»[٩٠].

دفعت هذه النجاحات والاستقطابات واتجاه الكركي إلى العمل بما عُرف بـ «الولاية المطلقة للفقيه» ـ على ما يبدو ـ الشاه طهماسب إلى اعتباره «نائب الأئمة المعصومين». والعلماء بدورهم يُعتبرون ـ بحسب الإرث الشيعي ـ الحُكام الذين أمَر الأئمة المعصومون بالتحاكم إليهم، واعتُبر المجتهد الجامع للشروط بمنزلة نائب الإمام. وعندما يصل الحدّ إلى هذا المستوى سيتمّ التصادم بين كُلّ مَن يعتبر نفسه نائب الإمام والشاه الذي كرّس نفسه لهذا المنصب.

مرت الدولة الصفوية في عهد طهماسب بفترة من الصراع أُطلق عليها اسم فترة الحرب الأهلية، ودارت رحاها بين قبائل القزلباش التي استأثرت بالسلطة ومقاليد الحكم، وسيّرت أمور الدولة بالنيابة عن الشاه الذي كان في العاشرة والنصف من عُمره. ونظرًا إلى تداخُل الأمور السياسية والدينية والعسكرية على صعيد الوظائف والمناصب الإدارية المدنية والعسكرية المهمة، فإنّ التجاذبات في هذه الحقول كانت تؤثر سلبًا أو إيجابًا في الدولة الصفوية ورأسِها الشاه. إذ كانت هذه المجالات السياسية ـ الدينية مفتوحة أمام تدخلات «الصدر» و«نائب الأئمة» و«خاتم المجتهدين»، ومنهم

---

(٨٦) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥١، والخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٩.

(٨٧) منشي، ج ١، ص ١٥٤.

(٨٨) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٠، ومحمد رضا الحكيم، **تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٣)، ص ١٢٧.

(٨٩) المجلسي، ج ١٠٨، ص ٤٠.

(٩٠) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٢.

المجتهد الكركي، لذلك تحرّك المنافسون له في المجال الديني، مثل الصدر الأمير نعمة الله الحلي، والصدر غياث الدين منصور، والشيخ إبراهيم القطيفي... وغيرهم، وعلى الصعيد السياسي ـ العسكري كان من هؤلاء محمود بيك مهردار القزلباشي. ويبدو أن الصراع لم يكن شخصيًّا ينتهي بعزل الشخص المنافس، بل بين نهجين يُجسّد الشيخ الأصولي المحقق الكركي النهج الأول، المُتمثل بالنيابة عن الإمام المعصوم (الولاية العامة للفقيه)، ويتجسّد النهج الثاني في الشيخ الإخباري إبراهيم القطيفي، وفي الأرستقراطية العسكرية ـ الدينية الجديدة المُمثّلة بالصدر ـ أمراء القزلباش. ولمّا كان الشاه بحاجة إلى أي قوة تقف إلى جانبه في حربه ضد متسلّطي القزلباش ومَن يعاونهم من صدور وأمراء ووزراء، فقد كان مستعدًّا للتضحية بأي شخصية يُجمع على الوقوف ضدّها من يحاول كسب تأييدهم أو الإبقاء على ولائهم. وهكذا كانت خطوة تخلّي الشاه طهماسب عن «خاتم المجتهدين» الذي كان يتطلع إلى منصب أعلى وأهم، وهو النيابة عن الإمام المعصوم، وهو ما ادّعاه شاهات الصفوية لأنفسهم واعتُبر من الأسس التي استند إليها نظام الحكم الصفوي. لذلك أُبعد المجتهد الكركي، وتأكّد عملية الإبعاد هذه المرة، إذ يتحدّث حسن روملو عن «صدور الرخصة لخاتم المجتهدين بالتوجه إلى عراق العرب»[٩١]، وذلك في عام ٩٣٨/١٥٣١ ـ ١٥٣٢.

ومن البيّن أنّ الضرورات السياسية هي التي كانت وراء إبعاد الكركي، إذ تم الإبعاد في الفترة التي كان الصراع في أوجه بين قبائل التكلو والشاملو والروملو، والذي أدى إلى إنهاء سيطرة الروملو لصالح التكلو والشاملو، ثم لصالح الأخيرة. وفي التطورات اللاحقة نجد الدليل على ذلك، ففي ١٦ ذي الحجة عام ٩/٩٣٩ تموز/يوليو ١٥٣٣، أصدر الشاه طهماسب فرمانًا يقضي بإعادة الاعتبار للشيخ الكركي الذي استُدعي مجدّدًا، واعتُبر «صاحب رتبة خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيد المرسلين، وحارس دين أمير المؤمنين... مُبيّن الحلال والحرام، نائب الإمام عليه

---

(٩١) حسن روملو، أحسن التواريخ، به اهتمام عبد الحسين نوائى (تهران: بنكاه ترجمه ونشر كتاب، ١٩٧٠)، ج ١٢، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

السلام»، وأمر الشاه السادات والأشراف والأمراء والوزراء وسائر أركان الدولة بالاقتداء به، والانقياد لأوامره، واعتبر من يعزله الشيخ غير مستخدَم، إلا إذا أعاد الشيخ توظيفه[٩٢]. وفي قراءة مفردات هذا الفرمان الجديد نجد أن المقصود بـ «نائب الإمام عليه السلام» هو المهدي، الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية. وفي هذا السياق يذكر يوسف البحراني في كتابه: **لؤلؤة البحرين** أن الشاه طهماسب «كتب رقيمًا إلى جميع الممالك بامتثال ما يأمر به الشيخ علي، وأنّ أصل المُلك إنما هو له؛ لأنه نائب الإمام عليه السلام»، ويذكر نعمة الله الجزائري في كتابه: **شرح غوالي اللآلئ** كلامًا للشاه طهماسب أيضًا يخاطب فيه الكركي عند قدومه إلى أصفهان وقزوين، يقول فيه: «أنت أحقُّ بالمُلك؛ لأنك النائب عن الإمام، وإنما أكون من عُمالك أقوم بأوامرك ونواهيك»[٩٣]. ولم يُذكر تاريخ هذين القولين، ويبدو من خلال إدراج تعبير «نائب الإمام» أن كلام الشاه هذا كان بعد الفرمان الثاني وعودة الكركي الثانية في عهد الشاه طهماسب في النصف الثاني من عام ١٥٣٣، لكن الأجل لم يمهله (الكركي)، إذ توفي في ذي الحجة ٩٤٠/ حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٥٣٤.

حول تاريخ وفاته وسببها، هناك أكثر من تساؤل، ففي كتاب: **أمل الآمل** يذكر الحر العاملي «أن المحقق الكركي توفي سنة ٩٣٧/ ١٥٣١، وقد زاد عمره على السبعين»[٩٤]، وفي **تاريخ حسن بك روملو**، **وتاريخ جهان آرا**، **ورياض العلماء وروضات الجنات**، **ومستدرك الوسائل**، **والكُنى والألقاب** أن وفاته كانت في ذي الحجة ٩٤٠/ حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٥٣٤. ولم يشذّ عن هذا الإجماع إلا ابن العودي الجزيني العاملي الذي ذكر في أثناء ترجمته لأستاذه الشهيد الثاني أن وفاته كانت عام ٩٤٥/ ١٥٣٩، ليعود ويُصحّح ذلك في ترجمة المُحقق الكركي نفسه، ويذكر أن وفاته كانت عام ٩٤٠/ ١٥٣٤. والتاريخ الأخير هو الأقرب إلى الصحة؛ لأن إحدى المنظومات الشعرية تؤرخ وفاته بحساب الجمل بـ «مقتداي شيعة»

---

(٩٢) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٦ و٤٦٠.

(٩٣) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٩٤) الحر العاملي، ج ١، ص ١٢٢.

ومجموعها موافق لعام ٩٤٠/ ١٥٣٤[٩٥]. أما سبب وفاته فيذكر ابن العودي أنه توفي مسمومًا، وقال حسين بن عبد الصمد، والد البهائي العاملي إنه مات شهيدًا مسمومًا[٩٦]. ويبدو أن عبد الحسين الأميني يؤكد استشهاده، ويُدرجه في عداد الشهداء الذين ذكرهم في كتابه: **شهداء الفضيلة**[٩٧]. ومن هذه الأقوال نخلص إلى أن وفاته كانت في شهر ذي الحجة عام ٩٤٠/ حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٥٣٤ بالغري في مقام الإمام علي بن أبي طالب في النجف[٩٨].

هنا لا بد من الإشارة إلى أن العلاقة بين الكركي والشاه مرّت بالتجاذب في عهد الشاه إسماعيل وابنه طهماسب. حيث استقدمه الشاه إسماعيل أول مرة في عام ٩١٦/ ١٥١١، ثم أُبعد في عام ٩٢٩/ ١٥٢٢، وبقي فترة في النجف إلى أن تم استدعاؤه مجددًا في عهد طهماسب في عام ٩٣٥/ ١٥٢٨، واستمر حتى عام ٩٣٨/ ١٥٣١، حيث أُبعد ثانيةً بعد اشتداد النقمة عليه، ليُستدعى مرة أخرى بعد سنة في عهد الشاه طهماسب الذي خاطبه بلقب (نائب الإمام)، وليموت في ظروف غامضة بعد سنة من هذه العودة، وذلك في عام ٩٤٠/

---

(٩٥) أحمد غفاري قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤])، ص ٢٨٩؛ القمي، **الكنى والألقاب**، ج ٣، ص ١٦٢؛ روملو، ج ١٢، ص ٢٥٣؛ الأفندي، ج ٣، ص ٤٤٨؛ الخوانساري، ج ٤، ص ٣٧٢؛النوري، ج ٣، ص ٤٣٤، والأمين، ج ٤١، ص١٦١ و١٧٤.

والمنظومة هي:

ثـم عـلـي بـن عـبـد الـعـالـي	مـحـقـق ثـان وذو الـمـعـالـي
بـالـحـق امـحـى الـسـنـة الـشـنـيـعـة	لـلـفـوت قـيـل: (مـقـتـداي شـيـعـة)

واختلف في يوم وفاته، حيث ذهب ابن العودي إلى أنها كانت في ١٢ ذي الحجة/ ٢٤ حزيران/ يونيو، وذكر صاحب **المستدرك** أن وفاته كانت يوم الإثنين ١٨ ذي الحجة/ ٣٠ حزيران/ يونيو وهو يوم الغدير، وتابعه على ذلك صاحب «تاريخ عالم اراى عباسي»؛ وذكر صاحب **أعيان الشيعة** أنه توفي في ٢٩ ذي الحجة/ ١١ تموز/ يوليو. والثابت في كل هذه الأحاديث أنه توفي في شهر ذي الحجة عام ٩٤٠/ تموز/ يوليو ١٥٣٤.

(٩٦) الأفندي، ج ٣، ص ٤٤٢،والخوانساري، ج ٤، ص ٣٧٢.

(٩٧) عبد الحسين بن أحمد التبريزي الأميني، **شهداء الفضيلة: كتاب فني، تاريخي، أدبي، مبتكر في موضوعه، يتضمن تراجم شهداء علمائنا الأعلام من القرن الرابع الهجري الى العصر الحاضر وهم مائة وثلاثون شهيدًا**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ص ١١٤ ـ ١٢٢.

(٩٨) القمي، **الكنى والألقاب**، ج ٣، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

١٥٣٤. هذه العلاقة من التجاذب والتعاون، أو التنافر والتباعد جاءت مُتوازية مع المراحل والأحداث السياسية المهمة التي مرّت بها الدولة الصفوية.

٢ ـ أقوال العلماء فيه

أثنى المترجمون للمحقق الكركي عليه، فيذكر الحر العاملي أنّ «أمره في الثقة والعلم، والفضل وجلالة القدر وعظم الشأن، وكثرة التحقيق أشهرُ من أن يُذكر، ومُصنّفاته كثيرة مشهورة»، ويذكر كلامًا للتفرشي في كتاب: **الرجال**، حيث قال فيه: «شيخُ الطائفة وعلّامةُ وقته، صاحبُ التحقيق والتدقيق، كثيرُ العلم، نقيُّ الكلام، جيّد التصانيف، من أجلّاء هذه الطائفة»(٩٩)، ويذكره المجلسي بقوله: «أفضل المُحقّقين، مُروّج مذهب الأئمة الطاهرين»(١٠٠)، أما حسن روملو، فيقول في حق الكركي: «إنه لم يسع أحد بعد الخواجه نصير الدين الطوسي مثلما سعى الشيخ علي الكركي هذا في إعلاء أعلام المذهب الجعفري، وترويج دين الحق الاثني عشري»، ويذكر من كراماته مقتل محمود بيك مهردار القزلباشي(١٠١). وفي **لؤلؤة البحرين** يقول الخوانساري في حقه: إنه «كان من علماء دولة الشاه طهماسب الصفوي، جعل أمور المملكة بيده... وكان مجتهدًا صِرفًا أصوليًا»(١٠٢). ويذكره القمي بقوله: «مُروّجُ المذهب والمِلّة، ورأسُ المُحقّقين الجلّة، شيخُ الطائفة في زمانه، وعلّامة عصره وأوانه، الشيخ الأجلّ نور الدين علي بن عبد العالي الكركي، المُلقَّب تارةً بالشيخ العلائي، وأخرى بالمُحقّق الثاني»(١٠٣). ويذكره الأميني بشيء من التبجيل، فيقول: «هو بيت القصيد، ومُلتقى الشرف الطارف والتقليد، شيخُ الأمة وزعيمُها الميمون وفقيهها الأكبر، البحر الأوحد، والعَلَم المُفرَد»(١٠٤).

الظاهر أنّ هناك تشابهًا بين كُلٍّ من محمد بن مكي الجزيني (الشهيد

---

(٩٩) الحر العاملي، ج ١، ص ١٢١.

(١٠٠) المجلسي، ج ٢٥، ص ٦٨.

(١٠١) روملو، ج ١٢، ص ٢٥٤.

(١٠٢) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٠.

(١٠٣) القمي، **الكنى والألقاب**، ج ٣، ص ١٦١.

(١٠٤) الأميني، ص ١١٤.

الأول)، وعلي بن عبد العالي الكركي (المُحقّق الثاني). فكِلاهما تتلمذ لعلماء الشيعة والسُنّة، ولم يقتصر أيٍ منهما على علماء مذهبه فحسب، بل اطّلعا كذلك على كُتب أهل السُنّة وأُجيزا من علمائهم. وهذا ما فتح المجال أمامهما ليطّلعا على ما توصل إليه الفقه بعامة، والفقه السياسي بخاصة عند السُنّة والشيعة. وكلاهما أقرّ بوجوب إقامة صلاة الجمعة والعيدين في عهد الغيبة (غيبة الإمام المهدي)[١٠٥]. إذًا، التشابه بينهما لم يتوقف عند التعليم فقط، بل تعدّاه إلى المواقف الفقهية السياسية أيضًا، فمحمد بن مكي أرسل كتابه **اللمعة الدمشقية**، ليكون دستورًا للدولة السربدارية، في حين كتب الكركي بنفسه رسائل في الخراج، وإقامة صلاة الجمعة والعيدين، وغيّر اتجاه القِبلة في البلاد الخاضعة للصفويين. وباختصار، قدّم الشهيد الأول التصور النظري لحاكمية الفقيه/ المجتهد بشكل جلي، الذي سيتبلور في ما بعد تحت عنوان (ولاية الفقيه) المطلقة، في حين قام المحقق الكركي بتنفيذ هذه الحاكمية.

يُذكر أنّ الكركي كان مُدافعًا عن مذهب الشيعة، ويتجلى ذلك في لقائه مع سفير سلطان الروم [السلطان العثماني] الذي اجتمع به في مجلس الشاه، فقال السفير للشيخ: إن تاريخ اختراع طريقتكم هذه هو (مذهب نا حق)، أي مذهب غير حق، فقال الشيخ: «نحن قوم من العرب، وألسنتُنا تجري على لغتهم، لا على لغة العجم، فتاريخه (مذهبنا) حق»[١٠٦]. كما كان الكركي يتصف بالجرأة، حيث لام الشاه إسماعيل على تصرّفه، إذ أصدر أمرًا بقتل شيخ الإسلام في هراة، الشيخ أحمد بن يحيى (أحمد الحفيد)، وتتجلى جرأته كذلك في مواقفه الفقهية السياسية العملانية التي تشكل نقطة تحوُّل أساسية في الفقه السياسي الشيعي على مستوى ممارسة الفقيه الإمامي لأمور الحاكمية قبل ظهور الإمام المهدي، التي وجدت أول مرة طريقها إلى التطبيق في ظل دولة تؤمن بأحقية الإمام الغائب، بخلاف البويهيين الذين كانوا يؤمنون بالمقولة الشيعية العامة (أحقية الإمام)، لكن حكموا في ظل خليفة يُعتبر مُغتصِبًا لهذا الحق بحسب التراث الشيعي.

---

(١٠٥) سيتم تناول هذه النقطة بالتفصيل في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(١٠٦) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦٢.

كما كان هناك مَن شَنّع على الكركي، وفي طليعتهم الشيخ إبراهيم القطيفي، والصدر «نعمة الله الحلي»، كما كان هناك أيضًا من عارَض الكركي وعمل على قتله، مثل الصدر غياث الدين الدشتكي الذي عارضه، ومحمود بيك مهردار القزلباشي الذي حاول قتله[١٠٧].

يبدو أن المحقق الكركي كان استمرارًا للحراك الفقهي الذي اشتد خلال فترة الإيلخانيين، وفي هذا السياق نرى مع وجيه كوثراني أنه يمكن اعتباره «مُؤسِّسًا للمدرسة الصفوية الشيعية، التي نقلت حالة التشيع في إيران من بُعدها الصوفي، الذي يتناسب مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، إلى بعدها الفقهي المحدّد المتوافق مع تحوُّل الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سُلطان»[١٠٨].

٣ ـ شيوخه وتلامذته

درس علي بن عبد العالي الكركي على العديد من العلماء الشيعة والسُنّة، ومنهم:

- الشيخ محمد بن محمد بن خاتون العاملي.
- الشيخ محمد بن داود ابن المؤذن الجزيني ابن عم محمد بن مكي الجزيني (الشهيد الأول).
- الشيخ علي بن هلال الجزائري.
- الشيخ أبو يحيى زكريا الأنصاري.
- الشيخ علاء الدين البصراوي.
- الشيخ إبراهيم بن محمد بن أبي شريف القدسي.
- الشيخ أحمد بن الحاج علي العاملي العيناثي.
- زين الدين جعفر بن حسام العاملي.

---

(١٠٧) حول الصراع بين الكركي والمذكورين انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(١٠٨) كوثراني، ص ١٤٤.

أما تلامذته فتجاوز عددهم الأربعمئة مجتهد، أشهرهم:

- الشيخ علي بن عبد العالي الميسي، المعروف بـ «المحقق الميسي».
- الشيخ زين الدين بن علي بن أحمد العاملي.
- الشيخ أحمد بن محمد بن أبي جامع، المعروف بـ «ابن أبي جامع».
- الشيخ أحمد بن محمد بن علي بن خاتون.
- الشيخ نعمة الله علي بن أحمد بن محمد بن خاتون العاملي.
- الشيخ علي بن هلال الكركي، الشهير بـ «الشيخ علي المنشار»، والد زوجة بهاء الدين العاملي.
- الشيخ كمال الدين درويش محمد بن الحسن العاملي، جدّ والد المجلسي لجهة أمه.
- الشيخ عبد النبي الجزائري صاحب كتاب: **الرجال**.
- السيد علي الحسيني الاسترابادي.
- الشيخ علي بن عبد الصمد العاملي عمّ الشيخ بهاء الدين العاملي.
- السيد الأمير محمد بن أبي طالب الاسترابادي الحسيني الموسوي.
- الشيخ ظهير الدين إبراهيم بن علي بن عبد العالي الميسي.
- الشيخ إبراهيم بن علي الخوانساري الأصفهاني.
- الأمير نعمة الله الحلي.
- السيد جمال الدين بن عبد الله بن محمد بن الحسن الحسيني الجرجاني.
- الشيخ جعفر بن أحمد بن محمد بن خاتون العاملي.
- أحمد بن معين الدين الخوانساري، المشتهر بـ «ميرك».
- الشيخ زين الدين بابا شيخ علي بن مير حبيب الله بن السلطان محمد الجزرداني.
- أبو المجد الحسن بن تركي العزيزي.
- المولى حسين بن محمد بن الحسن الاسترابادي.

ـ الشيخ حسين بن محمد الحر بن محمد بن مكي العاملي.

ـ الشيخ عبد العلي بن أحمد بن محمد الاسترابادي.

ـ القاضي صفي الدين عيسى.

ـ الشيخ قاسم بن عزاقة.

ـ الشيخ يحيى بن حسين بن ناصر البحراني، تلميذ الكركي وخليفته في «يزد».

ـ الشيخ حسن بن أبي جامع العاملي[(١٠٩)].

٤ ـ مؤلفاته

ترك المحقق الكركي عددًا من المؤلفات، رواحت بين الرسائل والإجازات الصغيرة والكبيرة، وبين المؤلفات ذات الأجزاء المتعددة. وهي كما أثبتها آقابزرك الطهراني في كتابه **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، كالتالي:

١ ـ «إثبات الرجعة»

٢ ـ إجازات الشيخ الكركي وهي:

ـ إجازته للشيخ ظهير الدين أبي إسحق ابراهيم بن علي بن عبد العالي الميسي، وهي كبيرة كتبها له ولوالده علي بن عبد العالي الميسي (ت٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ٢)، وتاريخها عام ٩٣٤/ ١٥٢٧ ـ ٨.

ـ إجازته للشيخ إبراهيم بن علي يوسف بن يوسف بن علي الخوانساري الأصفهاني. كتبها في «الغري» بالنجف الأشرف عام ٩٢٤/ ١٥١٨.

ـ إجازته للشيخ أحمد بن محمد بن أبي جامع العاملي، وهي متوسطة تاريخها جمادى الثانية عام ٩٢٨/ أيار/ مايو ـ حزيران/ يونيو ١٥٢٢.

ـ إجازته للشيخ أحمد بن محمد بن علي بن خاتون العاملي ولولديه

---

(١٠٩) الحر العاملي، ج ١، ص ١٢١ ـ ١٢٢؛ الأفندي، ج ٣، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣؛ الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦١ و٣٦٥ ـ ٣٦٩؛ الأمين، ج ٤١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠؛ آغا بزرك، ج ٤١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠، وحسن الصدر، **تكملة أمل الأمل**، تحقيق أحمد الحسيني؛ باهتمام محمود المرعشي (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦)، ص ٨٢؛ ٩٢؛ ١٠٠؛ ١١٨؛ ١٣٥؛ ١٩١؛ ٢٠١؛ ٢١١؛ ٢٨٠ و٣٠٢.

الشيخ نعمة الله علي والشيخ زين الدين جعفر، وهي مبسوطة كتبها لهم في الغري في ١٥ جمادى الأولى عام ٩٣١/ ٢٠ آذار/ مارس ١٥٢٤.

- إجازته لنظام الدين أحمد بن معين الدين الخوانساري، المشتهر بـ «ميرك»، وهي مختصرة كتبها له بكاشان في ٩ رجب عام ٩٣٧/ ٩ آذار/ مارس ١٥٣١.

- إجازته للشيخ زين الدين بابا شيخ علي بن مير حبيب الله بن السطان محمد الجزرداني. وهي متوسطة تاريخها ١١ صفر عام ٩٢٨/ ١٠ كانون الثاني/ يناير عام ١٥٢٢.

- إجازته لأبي المجد الحسن بن تركي العزيزي. وهي متوسطة.

- إجازته للمولى حسين بن محمد بن الحسن الاسترابادي. وهي متوسطة تاريخها ١١ شوال عام ٩٠٧/ ٢٩ نيسان/ أبريل عام ١٥٠٢. ويذكر الطهراني أنها للشيخ علي بن عبد العالي الميسي أيضًا، ولا شيء يمنع من أن يكون المذكور للعالِمين معًا.

- إجازته للشيخ حسين بن محمد الحر بن محمد بن مكي العاملي. تاريخها ١٦ رمضان عام ٩٠٣/ ١٩ أيار/ مايو ١٤٩٨. كتبها له في دمشق.

- إجازته للمولى كمال الدين درويش محمد بن حسن العاملي. تاريخها عام ٩٣٩/ ١٥٣٢ ـ ٣. والمولى جدّ والد المجلسي صاحب كتاب: **بحار الأنوار** من جهة أمه.

- إجازته للشيخ عبد العلي بن أحمد بن محمد الاسترابادي. وهي متوسطة كتبها له بالغري في ٢٦ رمضان عام ٩٢٩/ ١٨ آب/ أغسطس ١٥٢٣.

- إجازته للشيخ علي بن عبد الصمد بن محمد الجبعي العاملي عمّ بهاء الدين العاملي كتبها بالغري في ٥ رجب عام ٩٣٥/ ٢٥ آذار/ مارس ١٥٢٩.

- إجازته للشيخ علي بن عبد العالي الميسي.

- إجازته للشيخ علي بن هلال الكركي. تاريخها عام ٩٣٤/ ١٥٢٧ ـ ١٥٢٨.

ـ إجازته للصدر القاضي صفي الدين عيسى، كتبها له بأصفهان تاريخها عام ٩٣٧/ ١٥٣٠ ـ ١.

ـ إجازته للشيخ قاسم بن عذافة. تاريخها ٩ جمادى الثانية ٩٣٢/ ٢ نيسان/ أبريل ١٥٢٦.

ـ إجازته للسيد محمد المهدي بن محسن الرضوي المشهدي، كتبها له في قم. تاريخها ١١ ذي الحجة عام ٩٣٧/ ٢٦ تموز/ يوليو ١٥٣١.

ـ إجازته للشيخ يحيى بن عز الدين حسين بن ناصر البحراني، تلميذه وخليفته في «يزد». تاريخها ٩٣٢/ ١٥٢٥ ـ ١٥٢٦.

٣ ـ «أحكام الأرضين» أو «أقسام الأرضين».

٤ ـ «أحكام السلام» ذكرت في **أمل الآمل** بعنوان «رسالة أحكام السلام»[١١٠].

٥ ـ «إحياء المَوَات»: رسالة مختصرة في مئتي بيت، بيّن فيها أحكام الأراضي التي عرض لها الخراب بعدما كانت مملوكة لمسلم أو غيره[١١١].

٦ ـ «بيع المعاطات»[١١٢].

٧ ـ «ترجمة الجزيرة الخضراء» وكتاب «الجزيرة الخضراء» من تأليف فضل بن يحيى الطيبي كتب فيه ما رواه له الشيخ زين الدين بن فاضل المازندراني (ت ٦٩٩/ ١٢٩٩ ـ ٣٠٠) مما شاهده في تلك الجزيرة.

٨ ـ «تعقيبات الصلوات» مختصر يُعبّر عنه بـ «الرسالة»[١١٣].

٩ ـ **جامع المقاصد في شرح القواعد** وكتب منه ستة مجلدات، وانتهى منه في جمادى الأولى عام ٩٣٥/ شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٥٢٩، ولم يتيسر له إتمامه بعد ذلك، فتمّمه الفاضل الهندي بكتابه **كشف اللثام عن وجه قواعد الأحكام**. وطبع مؤخرًا في بيروت في ثلاثة عشر جزءًا.

---

(١١٠) الحر العاملي، ج ١، ص ١٢١.

(١١١) آغا بزرك، ج ١، ص ٩٣؛ ٢١٢ ـ ٢١٦؛ ٢٩٣؛ ٢٩٨ و٣٠٩.

(١١٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٤.

(١١٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٣ ـ ٩٤ و٢١٩.

١٠ ـ **الجعفرية** في الصلاة ومقدماتها من الطهارات وسائر الواجبات والمندوبات. فرغ من تأليفه في «مشهد» بخراسان في وسط نهار الخميس ١٠ جمادى الثانية عام ٩١٧/ ٤ أيلول/سبتمبر ١٥١١. رتّبه على مقدمة وخمسة أبواب.

١١ ـ «جواب السؤال عن إثبات المعدوم»

١٢ ـ جوابات الشيخ حسين بن مفلح الصميري».

١٣ ـ «جوابات المسائل الفقهية»[(١١٤)].

١٤ ـ الحواشي التي كتبها الكركي على مؤلفات غيره من العلماء، وهي:

ـ «الحاشية على إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان» و«الإرشاد» للعلامة الحلي.

ـ «الحاشية على ألفية الشهيد الأول» والألفية لمحمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول).

ـ «الحاشية على تحرير الأحكام الشرعية في الفقه» و«تحرير الأحكام» للعلامة الحلي.

ـ «الحاشية على الذكرى في الفقه» و«الذكرى» لمحمد بن مكي العاملي (الشهيدالأول).

ـ «الحاشية على شرايع الإسلام» و«شرايع الإسلام» للمحقق نجم الدين الحلي (ت٦٧٦/ ١٢٧٧ ـ ٨) وذكر أيضًا بعنوان «نكت الشرايع»[(١١٥)].

ـ «الحاشية على قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام» و«قواعد الأحكام» للعلامة الحلي.

ـ «الحاشية على المختصر النافع» و«المختصر النافع» للمحقق الحلي.

---

(١١٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٧٢ ـ ٧٣؛ ١١٠؛ ١٨٢؛ ٢٠٤ و٢٢٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ٢٤، ص ٣٠٤.

- «الحاشية على مختلف الشيعة في أحكام الشريعة و«مختلف الشيعة» للعلامة الحلي[116].

١٥ - «حل خطبة الشرايع»[117].

١٦ - «دراية الحديث»[118].

١٧ - الرسائل التي تركها الكركي في مواضيع مختلفة، ومنها:

- «رسالة في تعريف الطهارة».

- «رسالة في خروج المقيم عن حدود البلد» من دون قصد سفر جديد ولا إقامة أخرى. ويذكرها الطهراني أيضًا بعنوان «مقالة في الخروج عن حد الترخصمن محل الإقامة»، ويقول إنه أملاها على بعض تلاميذه[119].

- «الرسالة الرضاعية» طبعت مع رضاعيات أخرى، فرغ منها نهار الإثنين ١١ ربيع الثاني عام ١٨/٩١٦ تموز/يوليو ١٥١٠[120].

- «رسالة السجود على التربة المشوية» رد فيها على الشيخ إبراهيم القطيفي المانع منه، فرغ منها عام ١٥٢٦/٩٣٣ - ٧.

- «رسالة في السلام والتحية»، ذكرها الحر العاملي بعنوان «رسالة أحكام السلام»[121].

- «الرسالة النجمية في علم الكلام ومسائل الصلاة». وعُرفت أيضًا بعنوان «النجمية في علمي الكلام والفقه على قدر ما لا يسع لأحد جهله» وشرحها المسمى «الكواكب الدرية»[122].

١٨ - «السُبْحَة».

---

(١١٦) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥ - ١٦؛ ٢٤؛ ٣٢ - ٣٣؛ ٨٦؛ ١٠٧؛ ١٧١ و١٩٣ - ١٩٥.

(١١٧) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٨.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٥.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٤٠٠.

(١٢٠) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢١٢.

(١٢١) الحر العاملي، ج ١، ص ١٢١.

(١٢٢) آغا بزرك، ج ٢٤، ص ٧٢.

١٩ ـ «سؤال وجواب» كُتب بالفارسية. ويظهر منه أن السائل هو السلطان، ولعله الشاه طهماسب.

٢٠ ـ «السؤال والجواب».

٢١ ـ «السؤال والجواب» في أبواب متفرقة من الفقه جمعها تلميذه السيد فضل الله الحسيني.

٢٢ ـ «السهو والشك في الصلاة» وتُعرف أيضًا بـ «رسالة في السهو والشك»[١٢٣]، ويذكرها الطهراني ثانية بعنوان «الشك والسهو»، ويذكُر أنها مرتبة على ثلاثة فصول وخاتمة[١٢٤].

٢٣ ـ «شرح ألفية الشهيد الجزيني» و«الألفية» لمحمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول).

٢٤ ـ «شرح شرايع الإسلام» و«الشرايع» للمحقق الحلي، ويذكر الطهراني أنه يمكن أن يكون «نكت الشرايع»[١٢٥].

٢٥ ـ «الشياع» أو «رسالة في الشياع»[١٢٦].

٢٦ ـ «رسالة في الصلاة» باللغة الفارسية.

٢٧ ـ «رسالة في صلاة الجمعة» ووجوبها التخييري وأنها أفضل الأفراد، ويتعين الوجوب مع الفقيه الجامع للشرائط. رتبها على ثلاثة أبواب: الأول في المقدمات، والثاني نقل الأقوال، والثالث في اشتراط الفقيه، وآخرها خاتمة وإرشاد في أوصاف الفقيه المعتبر حضوره. فرغ منه في محرم عام ٩٢١/ شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٥١٥.

٢٨ ـ «رسالة في طريق استنباط الأحكام» طبع بعنوان «طريق استنباط الأحكام» في النجف عام ١٣٩١/ ١٩٧١.

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١٢٦؛ ١٤٨؛ ٢١٤؛ ٢٢٨؛ ٢٤٧ و٢٦٧.

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢١٢.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١١٣ و٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٦٤.

٢٩ ـ «رسالة في العدالة»[١٢٧].

٣٠ ـ «رسالة في الغيبة في الاغتياب موضوعًا وحكمًا» في مئة وخمسين بيتًا.

٣١ ـ «فتاوى المحقق الكركي» مِن جمع تلميذه الشيخ حسين بن عدار.

٣٢ ـ «فوائد الشرايع» وهو حاشية على العبادات من كتاب «الشرايع» للمحقق الحلي[١٢٨].

٣٣ ـ «قاطعة اللجاج في تحقيق حِلّ الخَرَاج». فرغ منه في ٢١ ربيع الثاني عام ٢٧/٩١٦ تموز/يوليو عام١٥١٠. ورتّبه على مقدمة في أقسام الأرضين وخمس مقالات.

٣٤ ـ «رسالة في قِبلة خراسان».

٣٥ ـ «رسالة في قلنسوة الحرير والديباج».

٣٦ ـ «رسالة في الكبائر والعدالة المترتبة على تركها».

٣٧ ـ «رسالة في الكر»[١٢٩].

٣٨ ـ «المطاعين المجرمية في رد الصوفية».

٣٩ ـ «مقالة في التقية» ويذكرها الطهراني أيضًا بعنوان «التقية»[١٣٠].

٤٠ ـ «مقالة في المنع عن تقليد الميت بل عن البقاء عليه»[١٣١].

٤١ ـ «مناسك الحج»[١٣٢].

٤٢ ـ «نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت» وهما صنما قريش.

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٥٩؛ ٧٥ ـ ٧٦؛ ١٦٤ و٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(١٢٨) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ٧٧؛ ١٠٣ و٣٤٣.
(١٢٩) المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٧؛ ٤٥؛ ١٦٩؛ ٢٥٩ و٢٨٧.
(١٣٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٠٤.
(١٣١) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ١٣٨؛ ٣٩٩ و٤٠٤.
(١٣٢) المصدر نفسه، ج ٢٢، ص ٢٦٩.

رتّبه على مقدمة وفصول، وفرغ من تأليفه عام ٩١٧/ ١٥١١ ـ ٢ في مشهد بخراسان. ويُعرف أيضًا بـ «اللمع»[١٣٣].

٤٣ ـ «رسالة في النكاح والمتعة».

٤٤ ـ «النكاحية».

٤٥ ـ «النية» مختصرة في خمسين بيتًا[١٣٤].

٤٦ ـ «وجوب الاجتهاد على جميع العباد عند عدم المجتهدين»[١٣٥].

ذكر الطهراني كتابَي **صيغ العقود والإيقاعات**، و**جواهر الكلمات**، وقال إنهما نُسبا إلى الكركي، ويُرجّح أنهما كتاب واحد من تأليف علي بن عبد العالي الميسي المعاصر للكركي وتلميذه أيضًا[١٣٦]. وينسحب هذا الاختلاف أيضًا على كتاب **فقه الصلاة**، المشتمل على مقدمة في عدد الصلاة وشرائط وجوبها، وأربعة أبواب: الباب الأول في الطهارة، وجاء في آخره: «فرّغ مُؤلِّفُه العبدُ الجاني علي بن عبد العالي عاشر جمادى الثانية في ٩١٧/ ٤ أيلول/ سبتمبر ١٥١١»[١٣٧]. فهل هو للكركي أم للميسي، ولا سيما أنهما كلاهما علي بن عبد العالي، وزمن وفاتهما متقارب، إذ تُوفّي الميسي في عام ٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ١٥٣٢، والكركي في عام ٩٤٠/ ١٥٣٤(؟). ويظن الطهراني أن للكركي مجموعة رسائل هي: «رسالة في الحيض»، و«رسالة في تصرف المشتري في زمن الخيار»، و«رسالة في طلاق الغائب»، و«رسالة في ملاقي الشبهة المحصورة»، وذلك لوجودها ضمن مجموعة رسائل للكركي، وبخط ناسخ واحد هو المولى درويش محمد بن درويش فضل الله رستمان السمناني[١٣٨]، وطبعت مؤخرًا في إيران مع مجموعة رسائل

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٣٤٢.

(١٣٤) المصدر نفسه، ج ٢٤، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ ٢٩٩ ـ ٣٠١ و٤٦٠.

(١٣٥) المصدر نفسه، ج ٢٥، ص ٢٩.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٧٩؛ وج١٥، ص ١١٠.

(١٣٧) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ٢٩٤.

(١٣٨) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٢٧؛ ج ١١، ص ١٤٨ ـ ١٤٩؛ ج ١٥، ص ١٧٦ وج ٢٢، ص ١٨٤.

وفتاوى للمحقق الكركي. واشتملت على عناوين رسائل لم ترد عند الطهراني، وهي: «في العصير العنبي»، و«في حكم الحائض والنفساء»، و«في صلاة وصوم المسافر»، و«في ترتيب قضاء الصلاة الفائتة»، و«في إجارة الوارث قبل الموت»، و«في سماع الدعوى»، و«تعيين المخالفين لأمير المؤمنين [الإمام علي بن أبي طالب] و«في الأرض المندرسة»[١٣٩]. وذكر الحر العاملي كتاب «المنصورية» ضمن مؤلفات الكركي أيضًا[١٤٠].

من خلال الموضوعات التي كتب فيها الكركي، نجد أنه طرّق معظم أبواب الفقه، وأفرد لبعضها رسائل ومباحث خاصة، مثل الخراج وصلاة الجمعة والقِبلة... وغيرها، ما استوجب تحرك غير واحد من العلماء والصدور والسياسيين ضدّه. وتتلمذ لكبار علماء عصره من مختلف المذاهب الإسلامية، الذين كانوا يدرِّسون في الحواضر العلمية في جبل عامل ودمشق والقدس والقاهرة والنجف. وأتقن اللغتين العربية والفارسية، وترك مؤلفاته بهما. وأسس نهجًا في التعامل مع السلطان سار عليه العديد من العلماء الذين جاءوا من بعده.

---

(١٣٩) الكركي، **رسائل المحقق الكركي**، ج ٢، ص ٨ ـ ١٩.

(١٤٠) الحر العاملي، ج ١، ص ١٢١.

الفصل التاسع

العلاقة بين الفقيه والشاه

«الدين» و«السياسة» لفظتان بينهما الكثير من التشابه والتقاطع والتنافر أيضًا، فلفظة «دين» العربية [من دون أل التعريف] مشتقة من الفعل «دان» وأصله «دين» ومعناه: أذلّ، واستعبد، وحاسب[1]. وهذه الحالات الثلاث نشأ عنها علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، فأحدهما أعلى/أسمى منزلة من الآخر، حيث يُملي الأعلى إرادته على الأدنى، ويحاسبه على ما يقوم به من أفعال[2]. فتنشأ حالة من «الانقياد» أو الإذعان للطرف الأدنى، وإطاعة أو «طاعة» للطرف الأسمى، فيتعبد الأول للثاني وينقاد لخدمته والعمل لمرضاته مُسَلِّمًا. أما لفظة «الدين» [مع أل التعريف] فيُراد بها في العربية: الإسلام، أي الإذعان المطلق لتعاليم الله التي أوحى بها بواسطة جبرائيل للنبي محمد، والمُتضمَّنة في آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية. وورد هذا المعنى في آيات القرآن الكريم، ومنها: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ و﴿**ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يُقبل منه**﴾[3]. وجاء تعبير «الدين» بمعنى الحساب، أو يوم الدينونة في قوله تعالى: ﴿**مالك يوم الدين**﴾[4].

أما «السياسة»، ففي اللغة هي القيام على الشيء بما يصلحه، وهي فعل السائس الذي يسوس الدوابّ إذا قام عليها وراضَها، والوالي يسوس رعيّته، أي يملك أمرهم[5]. ومن التعريفات التي عُرّفت بها السياسة أيضًا أنها

---

(١) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤)، ج ١٣، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) معهد الإنماء العربي، قسم الدراسات التربوية، **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير معن زيادة، ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١، ص ٤٤٠.

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآيتان ١٩ و٨٦.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الفاتحة،» الآية ٤.

(٥) ابن منظور، ج ٦، ص ١٠٨.

«حُكم المدن، وهو أنبل العلوم وأسماها، ويتعلق بأرفع المناصب على الأرض»[٦]. والحكم يستبطن علاقة بين طرفين أيضًا: حاكم ومحكوم، أحدهما أسمى من الآخر. فلا بد من وجود علاقات تبعية وإذعان، إما بالإقناع وإما بالإكراه، تبعًا لطبيعة النظام السياسي القائم.

في الإسلام الذي يعرّفه الجرجاني بأنه «الخضوع والانقياد بما أخبره الرسول»[٧] تداخَل الديني والسياسي إلى درجة التمازج، حيث يصعب الفصل بسهولة بين العقائد السياسية والدينية الشرعية للخليفة[٨] الذي حل مكان النبي محمد. وظل هذا التداخل أو التمازج قائمًا وفي إطار من التجاذب بين المجالين. فحينما ينحسر الديني يتقدّم السياسي ويطغى، وعندما يتراجع الأخير تظهر الصبغة الدينية وتطفو الممارسات الدينية التي لا تخلو من استبطان مشروع سياسي يُترجَم عمليًا عندما تتهيأ الظروف الموضوعية لتحقيقه (الطريقة الصفوية الصوفية وتحوُّلها إلى دولة).

كيف استطاع الشاهات ضمن التجاذب بين الديني الذي يُمثّل العلماء/ الفقهاء/ المجتهدين أبرز وأهم أقطابه، والسياسي الذي يكون الشاه/ السلطان في أعلى منظومته، التعامل مع هذا الواقع؟ وكيف مزجوا بين الديني والسياسي؟

أولًا: الشاه الصفوي (السلطان) وتحقيق وحدة الأراضي الصفوية

انطلق المسلمون بالدعوة الإسلامية عاملِين على نشرها والتبشير بمبادئها في كل الأماكن التي وصلوا إليها وخضعت لسيطرتهم، فسادت فيها

---

(٦) حسن صعب، علم السياسة، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٧٧،)، ص ٢٠.

(٧) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات تعريفات ومصطلحات لغوية وفقهية وفلسفية جمعت من أمهات الكتب الفلسفية والفقهية واللغوية ورتبت على حروف الهجاء من الألف إلى الياء (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠)، ص ٢٣.

(٨) Ann K. S. Lambton, «Khalifa,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 4 (1978), P.948.

الشريعة الإسلامية، وأصبحت تُعرف باسم «دار الإسلام» وما عداها «دار الحرب»[9]. وتُعتبر العقيدة الإسلامية، وخضوع المجتمع للشريعة الإسلامية هي الدلائل على انضواء المكان وأصحابه والقائمين عليه ضمن «دار الإسلام»، ومن يعتنق الدين الإسلامي يصبح ضِمن «الجماعة». إذًا، الغلبة للدعوة والعقيدة وليست للمكان والأبعاد الجغرافية وتضاريسها، أو ما تم التعارف على تسميته بـِ «الحدود الدولية». وبالتساوق مع هذا المبدأ تختلف الدولة بمفهومها الحديث وما عرفته المجتمعات الأوروبية والدولة القومية (Nation-State) عن المجتمعات والنظم السياسية الإسلامية، حيث تتكون الدولة من ثلاثة عناصر، هي: «الأرض والتنظيم السياسي والسلطة»[10]، وعبّر روبرت كارنيرو عنها بقوله: إنها «تلك الوحدة المستقلة، التي تجمع بين جنباتها وعلى أرضها الواحدة مستقرّاتٍ ومجموعاتٍ بشرية، وتملك حكومة مركزية لها سلطةُ فرض ضرائب، وقَوْد الرجال للعمل أو للقتال، وسَنّ قوانين تستطيع وضعها موضع التنفيذ»[11].

هذا المفهوم للدولة لم يكن شائعًا في تراث الشعوب والحضارات القديمة، ومنها شعوب البلاد الإسلامية التي اعتُبرت أمة واحدة، حسبما ورد في الآيةالكريمة: ﴿**إنّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربُكم فاعبُدون**﴾[12]. واعتُبر كذلك نصبُ الإمام/ الخليفة، أو الحاكم/ السلطان من الواجبات المهمّة؛ نظرًا إلى الدور الذي يقوم به، والذي يبدو وكأنه اختزال لمفهوم الدولة، تبعًا للمهامّ المنوطة به، التي تُختصر بحراسة أو حِفظ الدين، وسياسة الدنيا.

لم يختلف المسلمون على وجوب وجود الحاكم، ففي كلام منسوب إلى الإمام علي يقول: «وإنه لا بدّ للناس من أميرٍ بَرٍّ أو فاجرٍ يَعمل في إمرتِه

---

(٩) برنارد لويس، «السياسة والحرب،» في: **تراث الإسلام**، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس أرنولد؛ عربه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٢٥٤.

(١٠) أحمد علبي، **الجغرافيا الاقتصادية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٧٩)، ص ١٣٢.

(١١) روبرتو كارنيرو، «نظرية في نشأة الدولة،» ترجمة رضوان السيد، **الفكر العربي**، السنة ٣، العدد ٢٢ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١)، ص ٧.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

المؤمن، ويستمتع فيها الكافر»، ويذكر أيضًا أن «السلطان وزعة الله في أرضه»[١٣]. ويقول ابن عبد ربه (٢٤٦/ ٨٦٠ ـ ٣٢٧/ ٩٣٨٩) في حق السلطان: إنه «زمامُ الأمور، ونظامُ الحقوق، وقِوامُ الحدود، والقُطبُ الذي عليه مدارُ الدنيا، وهو حِمَى الله في بلاده، وظِلُّه الممدودُ على عباده، به يَمتنعُ حريمُهم، وينتصر مظلومُهم، وينقمع ظالمُهم، ويأمن خائفُهم»، وينقل عن بعض الحكماء قوله: «إمام عادل خيرٌ من مطرٍ وابِل، وإمامٌ غَشُومٌ خيرٌ من فتنة تدُوم، ولما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»[١٤]. أما الأشعري (٢٦٠/ ٨٧٤ ـ ٣٢٤/ ٩٣٦)، فيقول: «قال الناس كُلُّهم إلّا الأصم: لا بدّ من إمام. وقال الأصم: لو تَكَافَّ الناسُ عن التظالُم لَاستغنَوا عن الإمام»[١٥]. كما يورد الكليني (ت٣٢٩ ـ ٩٤٠) كلامًا عن أهمية الإمام يعود للإمام جعفر الصادق يقول فيه: «لو لم يكن في الأرض إلا اثنان، لكان الإمام أحدهما»[١٦]. وذكر الماوردي (٣٦٤/ ٩٧٥ ـ ٤٥٠/ ١٠٥٩) الإمامة، وقال: «إنها موضوعة لخلافة النُبوّة في حِراسة الدين وسياسة الدنيا، وعَقدُها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع وإنْ شذّ عنهم الأصم»[١٧]. ويُبيّن الطرطوشي (٤٥١/ ١٠٦٠ ـ ٥٢٠/ ١١٢٦) الحكمة في وجود السلطان في الأرض، فقول: «لأنّ الله تعالى جَبَل الخَلق على حُبّ الانتصاف وعدم الإنصاف، ومثلُهم بلا سلطان مثلُ الحوت في الماء يبتلع الكبيرُ الصغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر؛ لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقِم لهم معاش ولم يتهنّوا بالحياة»[١٨]. وفي الولاية وأهميتها يرى

---

(١٣) علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، جمع محمد بن حسين الرضي؛ شرح محمد عبده، ص٩٢ و٦٢٦.

(١٤) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد قميحة، ٩ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٩.

(١٥) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنيَ بتصحيحه هلموت ريتر، النشرات الإسلامية؛ ١، ط ٢، (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦٣)، ص ٤٦٠.

(١٦) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ١٨٠.

(١٧) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، خرّج أحاديثه وعلق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط ٢ (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٩٤)، ص ٢٩.

(١٨) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي (لندن: رياض الريس، ١٩٩٠)، ص ١٥٦.

ابن تيمية (٦٦١/ ١٢٦٣ ـ ٧٢٨/ ١٣٢٨) «أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإنّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالإجماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس، حتى قال النبي (ﷺ): إذا خرج ثلاثة في سفرٍ فَلْيُؤمِّرُوا أحدهم»، وحول أهمية السلطان يقول إن «السلطان ظلُّ الله في الأرض. ويقال: سِتُّون سنةً من إمامٍ جائر أصلحُ من ليلة واحدة بلا سلطان»[١٩]. ويتابعه مُعاصرُه ابن جماعة (٦٣٩/ ١٢٤١ ـ ٧٣٣/ ١٣٣٢) على ذلك بقوله: إنه يجب «نصبُ إمام يقوم بحراسة الدين، وكفِّ أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، وبأخذه الحقوق من مواقعها ويضعها جمعًا وصرفًا في مواضعها، فإن بذلك صلاح البلاد، وأمن العباد، وقطع مواد الفساد؛ لأن الخَلق لا يصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرد لحراستهم». ولذلك قال بعض الحكماء: «جَورُ السلطان أربعين سنة، خيرٌ من رَعيّةٍ مُهمَلةٍ ساعةً واحدة»[٢٠]. ويذكر الطرسوسي (٧١٠/ ١٣١١ ـ ٧٥٨/ ١٣٥٧) أنّ «الله جعل حفظ النظام بالسلطان»[٢١]، ويُكرّر ابن رضوان المالقي الأندلسي (ت٧٨٣/ ١٣٨١) كلام الماوردي وابن قتيبة وابن عبد ربه وغيرهم في مفهوم الإمارة[٢٢]. ويرى ابن خلدون (٧٣٢/ ١٣٣٢ ـ ٨٠٨/ ١٤٠٦) أنّ الخلافة هي «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، تُسمّى خِلافةً وإمامة، والقائم به خليفة وإمامًا»[٢٣]. ويستعيد

---

(١٩) أبو العباس احمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، ص ١١٤.

(٢٠) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص ١، في: **السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي: نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام**، جمعها وقدم لها يوسف أيبش وياسوشي كوسوجي (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص٣٨٥.

(٢١) نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، **تحفة الترك في ما يجب أن يعمل في الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص٥٩.

(٢٢) أبو القاسم عبد الله يوسف بن رضوان، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤)، ص ٥٦ ـ ٦٣.

(٢٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ١٩١.

محمد الخضري (١٨٧٢ ـ ١٩٢٧) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هذه المقولات، ويقول: «وقد أجمعت الأمة الإسلامية بعد وفاة رسول الله (ﷺ) وسلّم على وجوب إقامة هذا الخليفة، وتابَعَهُم على ذلك مَن بَعدهم من المسلمين، ولم يشُذّ عن هذا الإجماع أحد، اللهم إلا بعضًا من الخوارج والأصم من المعتزلة، قالوا بالاستغناء عنه إذا صلحت الأمة»[٢٤]. ويعرّف رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) الخلافة بقوله: «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا»[٢٥]. ويذكر علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦) الخليفة والخلافة بقوله: «والخليفةُ السلطانُ الأعظم. والخلافة في لسان المسلمين، وتُرادفها الإمامة، هي رياسةٌ عامة في أمور الدين والدنيا عن النبي (ﷺ)»[٢٦].

تعارف علماء المسلمين على واجبات الحاكم/ الإمام وصفاته، ونستعيد هنا الواجبات التي عدّدها الماوردي وحصَرها في الحفاظ على الدين في وجه المُبتدِعة، وتنفيذ الأحكام، وحماية الدين والذبّ عن الحريم، وإقامة الحدود، وتحصين الثغور وإمدادها بالعدد والعدة، وجهاد العدو، وجباية الفَيْء والصدقات، وتقدير العطايا، وتكليف النصحاء والأمناء وتفويض الأمور إليهم، ومُباشرة الأمور بنفسه، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة[٢٧].

أولى الفقه الإسلامي والفقهاء المسلمون عناية خاصةً للأمّة دون الدولة. ومن هنا نرى الآيات والأحاديث تُركّز وتشدّد على وحدة هذه الأمة، كما في الآية: ﴿**إنّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربُّكم فاتقون**﴾[٢٨]، وتُحذّر من

---

(٢٤) محمد بن مصطفى الدمياطي الخضري، **الوفاء في سيرة الخلفاء**، شرح وتعليق إبراهيم رمضان (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩١)، ص ٧.

(٢٥) **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: دراسات ونصوص**، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٥٣.

(٢٦) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة محمد عمارة، دراسات تاريخية، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨)، ص ١٢٣ و١٣٠.

(٢٧) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص٥١ ـ ٥٢.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة المؤمنون،» الآية ٥٢.

التشتُّت والتشرذم، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تَنَازَعُوا فتَفشَلُوا وتَذهَبَ رِيحُكم﴾[29]. وإذا حاولنا إعادة كلمة «دولة» إلى جِذرها اللغوي، أي «دَوَل»، فإن أول ما تفقده هو عنصر الثبات؛ لأنّ معنى التداول هو التعاقب، أي تناقُل الشيء وتقليبُه والتناوب عليه، و«الدُّوْلة» و«الدَّوْلة»: ما يُتداول، فيكُون مرةً لهذا ومرة لذاك[30]. ومثل ذلك في الإنكليزية، حيث تتناقض الكلمتان: «State» التي تعني المقام أو المنزلة، و«Static» التي تعني الثبات والاستقرار[31]، وبالتالي فإنّ الأرض «لم تكن كما هي عليه الآن ذات قيمة كبيرة في الوعي الإسلامي بقدر قيمة التمدّد الدعوي، أي بكلام آخر بقدر قيمة الإنسان الذي يُراد إقناعه بالإسلام»[32]. وعلى الرغم من أنّ المسلمين يعُون ضرورة وبديهية وجود الدولة، انطلاقًا ـ كما يقول الشيخ شمس الدين ـ «من إدراكهم لطبيعة كونهم مجتمعًا سياسيًّا، لا بدّ له بحكم الفطرة من دولة وحكومة، ولأنهم عرفوا شرعيتها من طبيعة الشريعة الإسلامية، ومن ممارسة النبي (ﷺ) لشؤون الحكم»[33]، فإنّ الإسلام لم يُفكّر في الدولة، ولم تكن قضية إقامتها من مشاغله، مع أنها كانت «أحد منتجاته الجانبية الحتمية» على حدّ تعبير برهان غليون الذي يُضيف أنه «ليس من قبيل الصدفة تجاهُل القرآن لها. فهذا التجاهل نابعٌ من الاختيار الأول للدين والروح بالمعنى الإرادي والحري والباطني، كوعاء للرسالة، مقابل الدولة التي كانت رديفًا لقوة السيطرة القهرية»[34]. ومع ذلك، فإنا نخلص إلى القول مع شمس الدين إن «فكرة الدولة والحكومة في الإسلام هي

---

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

(٣٠) ابن منظور، ج ١١، ص ٢٥٢.

(٣١) *Webster's New Collegiate Dictionary* (Springfield, Mass.: G. and C. Merriam, 1981),pp. 1127-1128.

(٣٢) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، ص ٣٣.

(٣٣) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٧٥.

(٣٤) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٥٨.

ضرورة، تنبثق من طبيعة الشريعة الإسلامية، وليست مجرد تشريع منفصل من جملة تشريعاته. وهي استجابة للفطرة والضرورة التي يقتضيها الاجتماع البشري الذي لا يعقل تحقُّقه من دونها»[٣٥]، وذلك نظرًا إلى المهامّ المُلقاة على عاتق هذه الدولة/ الحكومة، المتمثّلة في الإشراف على المجتمع، وتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات وتنظيم النشاطات الاجتماعية في مختلف الميادين، وتشريع القوانين التي تصون حقوق الأفراد وواجباتهم[٣٦].

عند قيام الدولة الصفوية، كان الحفاظ على الدعوة الإسلامية ووحدة الجماعة، كما جسّدها الفقهاء، حاضرةً في الاجتماع السياسي الإسلامي. فالمماليك متمسكون بهذه الوحدة التي يرمز إليها الخليفة العباسي في القاهرة، والذي كان يمنح شرعية الحكم للحكام المسلمين أينما وجدوا أو طلبوا هذه الشرعية، ولو في الهند (آل تغلق)[٣٧]، ويقيمون شعائر الدين، ويجمعون الفيء، ويدافعون عن «دار الإسلام» (الصراع المملوكي ـ الفرنجي، والصراع المملوكي ـ المغولي). ولا بد من أن نشير في هذا الصدد إلى الأوضاع التي كانت سائدة في بلاد فارس والأناضول، إذ كانت تموج بالصراعات والحروب بين الأمراء المحليين الذين اعتنقوا الإسلام، وأصبحوا في مقدمة المدافعين عن «دار الإسلام» حيال حكام الشعوب غير الإسلامية في أوروبا وآسيا. فكانت الدولة العثمانية وريثة السلاجقة في الأناضول، والأوزبك والصفويون ورثة التيموريين والتركمان في بلاد فارس وأواسط آسيا، والتيموريون المُمثَّلون بـ «ظهير الدين بابر» ورثة اللوديين، حكام الهند المسلمين.

انطلق هذا التنوع الاجتماعي ـ السياسي من ينابيع مختلفة، شكّل الدين الإسلامي الحيّز الأكبر فيها والقاسم المشترك بين هذه الأنظمة الاجتماعية ـ

---

(٣٥) شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص ٧٩.

(٣٦) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص٣٩.

(٣٧) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المُسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق علي المنتصر الكتاني، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٥٢٣، ومحمود عرفة محمود، **النظم السياسية والاجتماعية بالهند في عهد بني تغلق (٧٢١ ـ ٨١٦هـ ـ ١٣٢١ ـ ١٤١٤م)**، حوليات كلية الآداب؛ الحولية ١٨، الرسالة ١٢٨ (الكويت: جامعة الكويت، كلية الآداب، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨)، ص ٤٨.

السياسية، هذا الدين الذي داخلته المعتقدات والأفكار الصوفية والأعراف المحلية، ما جعل تسميته بـ «الإسلام الشعبي» هو الأكثر تعبيرًا عن هذه الحالة الدينية.

ضمن هذه الظروف انبثقت الدعوة الصفوية الصوفية، وتحوّلت إلى حركة جهادية، ومارست نشاط «الغزو»، مُحاكِيةً بذلك النموذج العثماني في «بثينية»[٣٨] المجاورة لأردبيل، ومُتاخِمةً للبيزنطيين جغرافيًّا، حيث تزامن صفي الدين الأردبيلي (١٢٥٢ ـ ١٣٣٤)، مُؤسِّس الأسرة الصفوية والطريقة الصفوية على حدٍّ سواء، مع عثمان بن أرطغرل (١٢٥٨ ـ ١٣٢٤) المؤسس السياسي للدولة العثمانية. هذا التزامن بين الشيخ المرشد الكامل الصفوي، والسلطان عثمان كان لا بد من أن يترك شيئًا من آثاره ومخزوناته في ذاكرة مشايخ الصفوية الذين كانوا (محترمين) لدى الحكام الزمنيين في تلك البلاد، ولا سيما من قبل أكثرهم قوة وأشدهم بطشًا، تيمورلنك الذي قضى على النفوذ والسلطة لدى جميع الحكام الذين تعرضوا للغزو على يديه.

شكّل «الغزو» وفكرة «الجهاد» لنشر الدعوة الإسلامية مُبرِّرًا لتنظيم القوة الزمنية، كما كان التصوف بالموازاة يقدّم الطريق المُثلى للانجذاب نحو الله في تلك البيئة التي انتشر فيها «الإسلام الشعبي». ومع تكاثر عدد أتباع الطريقة الصفوية، واستشراف الحكام الزمنيين للخطر الكامن في هذه الطريقة، تمّت المواجهة بين الصفويين الذين أخذوا يتحوّلون نحو الساحة السياسية، وبين حكام القرا قيونلو وجُنيد أولًا (عندما طُلب منه مغادرة أردبيل)، ثم بين جنيد والشروانشاهيين حيث قُتل على أيديهم، وانتقلت المواجهة لتصبح بين الأبناء، حيدر بن جنيد الصفوي وابن حاكم شروان، التي انتهت بمقتل الصفوي أيضًا. وأثناء هذه المواجهة كان الصفويون يقومون بالغزو، أي العمل الجهادي الذي قام به قبل قرنين من الزمن العثمانيون الذين أسّسوا دولتهم على أنقاض حكم السلاجقة والبيزنطيين، ليؤسس الصفويون دولتهم على أنقاض الآق قيونلو والشروانشاهيين وجيرانهم الشركس والجورجيين.

---

(٣٨) جمال كفادار، «تكوُّن الدولة العثمانية في الدراسات التاريخية المعاصرة،» ترجمة عبد اللطيف الحارس، **الاجتهاد**، السنة ١١، العددان ٤١ و٤٢ (شتاء وربيع ١٩٩٩)، ص ٥٧ ـ ٦٢.

يدخل الصفويون معترك السياسة والصراع الداخلي مجدّدًا، وذلك عندما يستعين بقُوّتهم رستم الآق قيونلو، ثم يقتُل أحد قادتهم وأخاه (علي وإبراهيم) عندما يستشعر خطرهم ثانيةً، لكن الظروف أصبحت مُواتية، وبدا الصفويون القوة الأقوى في تلك البلاد بعدما هُزم أعداؤهم وأصبح تحقيق دولتهم أمرًا واقعًا.

إذًا، استفاد الصفويون من تجارب مَن سبقهم من العثمانيين، وكذلك من عايشوهم في أذربيجان، مثل القرا قيونلو والآق قيونلو، وتحوّلت طريقتهم الصفوية إلى حركة غزوٍ جهادية، مُحاكِيةً بذلك الوعي الديني ـ السياسي الذي كان سائدًا أيامئذٍ والمُتمثّل بحماية الجماعة من جهة، ونشر الدعوة من جهة ثانية. وحرّكت «مُجاهديها» باتجاه جورجيا «بلاد المشركين»، وأخذت تحتل مساحة في النسيج السياسي الداخلي في دولة الآق قيونلو، وصولًا إلى تفرُّدها بالسلطة في مطلع القرن السادس عشر، وذلك بعد احتلال الصفويين لتبريز، وتنصيب المرشد الكامل إسماعيل الأول حاكمًا للدولة الجديدة.

بذا أصبحت الدعوة دولةً عاصمتُها تبريز، ومنها انطلق الحاكم الجديد لبسط سيطرته على الرقعة الجغرافية التي شغلها الآق قيونلو في أذربيجان وعراق العجم وإقليم فارس، حيث أصبح إسماعيل في نهاية عام ١٥٠٣ سيدًا لهذه الأقاليم. وتوسّعت الدولة الناشئة في أكثر من اتجاه، إذ قام الشاه عام ٩١١/ ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦ بسلسلة هجماتٍ هدفُها تأمين حدود دولته ضدّ الهجمات الخارجية في كردستان وديار بكر، أسفرت عن إخضاع الأخيرة للدولة الصفوية، فبقيت ضمن سيادتها حتى عام ٩٢٢/ ١٥١٦ عندما سيطر عليها العثمانيون[٣٩]، ولتدخل بعدها في دائرة التجاذب الصفوي ـ العثماني. وفي ٢٥ ذي الحجة ٩١٤/ ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٠٨ دخل الشاه بغداد، وبذلك تكُون الدولة الصفوية قد أكملت السيطرة على المناطق التي شغلتها دولة الآق قيونلو.

اتجه الشاه إسماعيل جنوبًا نحو الحويزة ودزفول، وأخضعها لنفوذه،

---

(٣٩) أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق فهمي سعد وأحمد حطيط، ٣ ج (بيروت: عالم الكتب، [١٩٩٠])، ج ٣، ص ١٠٢.

وأصبح حُكامها المشعشعون خاضعين له، ثم سيطر على هرمز ولار. وفي ٢٠ شعبان ٩١٦/ ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٥١٠، حاصر مرو في إقليم خراسان، واتجه جيشه نحو هراة عاصمة الإقليم، ودخلها في ٢٠ رمضان/ ٢١ كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه. وبذلك يكون الشاه قد بسط سلطته على بلاد فارس بعد عشر سنوات من تتويجه في تبريز. وبوصول حدود الدولة الصفوية إلى نهر جيحون (أموداريا) شرقًا، والفرات غربًا، وبحر قزوين وبلاد جورجيا والكرج شمالًا، والخليج والمحيط الهندي جنوبًا، ارتسمت الحدود الأكثر أمنًا وأمانًا للدولة الصفوية، وهي الحدود الأكثر اتساعًا للدولة الصفوية.

بالتساوق مع هذه الانتصارات العسكرية، كان التحويل المذهبي للسكان الخاضعين لهذه الدولة، وفرض المذهب الإمامي الاثني عشري ـ مذهب الدولة الرسمي ـ وذلك لإيجاد جماعة مذهبية واحدة ضمن النطاق الجغرافي الخاضع لسلطة الشاه. وإمعانًا منه في فرضه هذه الوحدة، وجَمعِهِ بين السياسي والديني واستخدامه سلاح الدين لتقوية نفوذه السياسي، اشترط الشاه على «بابر» إقامة الخطبة باسمه وضربِ العملة باسم الأئمة الاثني عشر، وهذا ما تم فعلًا عندما دخل بابر عاصمة جدّه «سمرقند» في رجب ٩١٧/ تشرين الأول/ أكتوبر ١٥١١[٤٠]. ويذكر الباحثون أن هذا الموقف تكرّر في عهد طهماسب الأول بن إسماعيل وهمايون بن بابر، حيث عرض الأول على الثاني اعتناق المذهب الشيعي في أثناء التجاء الأخير إلى بلاد فارس، هربًا من الأفغان الذين سيطروا على الحكم بين عامي ١٥٤٠ و١٥٥٥، وبعد عودة همايون منتصرًا إلى بلاده، لم يتحول إلى التشيع؛ ما أدى إلى قلق الشاه بحسبما يرى هوارت[٤١].

إذًا، أظهر الشاه إسماعيل وابنه حماسة لنشر المذهب الشيعي، ولم يتوانَ إسماعيل عن قتل المُخالفين مهما علت منزلتهم (شيخ الإسلام أحمد الحفيد في هراة). ويبدو أن هذا التدبير يندرج ضمن الخطوات التقليدية المُفضية إلى

---

(٤٠) Roger M. Savory, «The Consolidation of Safawid Power in Persia,» *Der Islam* (Berlin), vol. 41 (1965), pp. 76-81.

(٤١) Cl. Huart, «Tahmasp I,» in: *The Encyclopaedia of Islam: a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, Prepared by a Number of Leading Orientalists, Published under the Patronage of the International Association of the Academies, 4 vols. (Leyden: E. J. Brill Ltd.; London: Luzac, 1913), vol. 4 (1934), p. 615.

توحيد العقيدة للجماعة الملتفة حول سلطان ما. وهذا العمل شبيه بما قام به صلاح الدين الأيوبي عشية قضائه على الخلافة الفاطمية في مصر، لناحية إظهاره الحماسة الزائدة لإعادة الناس في مصر إلى مذاهب أهل السُنّة. كما أنّ بطش الشاه بأعداء جماعته مذهبيًّا مُماثل لِما قام به السلطان سليم من تقتيل مَن هم خارج جماعته أيضًا. هذه المذابح التي ارتكبها الحاكم، شهدت المجتمعات البشرية كافة مثيلاتٍ لها، مثل المذابح التي تعرّض لها المسيحيون على يد الرومان الوثنيين، أو التقاتل بين المسيحيين أنفسهم (اليعاقبة والنساطرة)، أو بين المسيحيين والمسلمين (محاكم التفتيش في الأندلس). غير أنّ هذه الأعمال لم تلق تأييد العديد من العلماء، إذ رفع كثير منهم أصواتهم باستنكارها في حينها، ومنهم الفقيه الأصولي الكركي الذي انتقد عملية قتل شيخ الإسلام في هراة، ولم يستصوب رأي الشاه، وقدّم سُبلًا غير القتل، كالحوار والمُحاجَجة. ومهما كانت الظروف، فإن قيام الحاكم/ الشاه بعمليات التقتيل لا تُعتبر مُبرَّرة، لكن اللجوء إليها كانت أحد الحلول التي يلجأ إليها الحُكّام للتخلص من ضغط مُعارضيهم الدينيّين أو السياسيين.

بعد استتباب الأمور السياسية، وتكامُل نشر العقيدة، المُتمثّلة بالمذهب الإمامي الاثني عشري وغلَبتِها على ما عداها في بلاد فارس، واجهت الدولة الناشئة تحدّيًا كبيرًا تمثّل بهزيمة چالديران عام ١٥١٤ والنتائج التي أعقبتها. إذ تلقّى الشاه/ المرشد الكامل بشخصيّته الكاريزمية ضربةً مُؤلمة، لكنْ ليست مُميتة. وأصبحت البلاد مُهدَّدة بالخطر العثماني، حيث دخل السلطان سليم وجُيوشه عاصمة الدولة تبريز، وستتكرّر عمليات الدخول هذه في عهد ابنه سليمان، إلى الحدّ الذي دفع بالصفويين إلى نقل عاصمتهم إلى قزوين في عهد طهماسب، ثم إلى أصفهان في عهد عباس الأول.

أضحت الأراضي الصفوية عُرضة لهجمات العثمانيين، وبعد وفاة إسماعيل واندلاع الصراع بين القزلباش حول السلطة في العقد الأول من حكم الشاه طهماسب، أصبحت الدولة عرضة لهجوم الأوزبك شرقًا، والعثمانيين غربًا، فضلًا عن الحروب الداخلية. وبدتْ الدولة وكأنها على حافّة الانهيار، لكنّ الاحتماء بالدعوة ثانيةً، والحفاظ على وحدة الجماعة وتماسُكها، أعاد إلى الدولة قوتها من جديد، لتنطلق ثانيةً وتصل إلى ذروة مجدها في عهد الشاه عباس الأول (١٥٧٨ ـ ١٦٢٩).

إذًا، اعتمدت الدولة الصفوية في قوتها، مثل سائر الدول السلطانية الإسلامية، على جماعة قويةٍ تؤمن بمذهبٍ واحد وتُقدّمه على ما عداه (نشير هنا إلى تقديم العثمانيين المذهب الحنفي على سائر المذاهب السُنّية). ولم تعتمد كثيرًا على مبدأ التوسع الجغرافي بعدما توصّلت إلى حدود آمنة طبيعيًّا تحيط المياه بمعظمها، مع العلم أنّ التوسع خطوة أساسية في بناء أي دولة إمبراطورية كبيرة. لكنْ اكتفى الشاهات بإعلان خضوع حلفائهم كما كانت العادة، وذلك عبر ذكر اسم الشاه في الخطبة، وسك العملة، بحسب الشروط التي يضعها (خضوع سياسي/ اقتصادي)، تمامًا كما كان يفعل الوُلاة البعيدون من مركز الخلافة.

يتشابه الصفويون مع غيرهم من الإمارات والسلطنات الإسلامية التي تعارف عليها الفقهاء بمصطلح «الإمارة»، سواء كانت «بالتفويض» أم «الاستيلاء»، التي عُرفت منذ العهد العباسي وقامت على أساسها معظم السلطنات الإسلامية. ومع هذا التشابه يختلف الصفويون عن غيرهم من حكام الدول الإسلامية المجاورة، وذلك باعتناقهم المذهب الشيعي، وادّعائهم النيابة عن الإمام المعصوم الغائب، وهذا ما لم يدّعِه أحدٌ من حكام المسلمين قبلهم، باستثناء أقطاب الصوفية، ولم يكن باستطاعة المماليك أو العثمانيين أو الأوزبك أو التيموريين ادّعاءه لأنفسهم، حيث كان جميع هؤلاء يحرصون على استرضاء الخليفة العباسي، وذلك قبل ادّعاء العثمانيين الخلافة لأنفسهم لاحقًا[٤٢].

لذلك كان الصراع حول من يُمثّل الشرعية الإسلامية في بلاد تُعرف باسم «دار الإسلام»، وليس حول من يستولي على بلاد أوسع وأكبر ويبقى مُحتفظًا بها. وفي تصرفات الحكام أكثر من دليل على هذا التوجه، حيث تواصل الشاه إسماعيل مع أتباعه في بلاد الأناضول الخاضعة عمليًّا للدولة العثمانية، لتصبح

---

(٤٢) يذكر أسد رستم عدم وجود ذكر لتخلّي العثمانيين عن الخلافة قبل أواخر القرن الثامن عشر، ويصل إلى حدّ الجزم بعدم تخلي العباسيين عنها. ويبدو أن إضافة لقب «الخليفة» أمام اسم السلطان العثماني كان لاستدرار وكسب المزيد من الشرعية لحكمه ضمن الأوضاع الداخلية والخارجية المستجدّة. انظر: أسد رستم، آراء وأبحاث، منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ ١٢ (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٧)، ص ١٨.

ضمن دائرة الصفويين الجيوبوليتيكية، ولم يتحرك لمهاجمة العثمانيين أو احتلال أرضهم إلا عندما أصبح تنقُّل هؤلاء الأتباع يشكّل مشكلة للدولة الخاضعين لحكمها السياسي. كما برّر السلطان سليم هجومه على بلاد فارس بفتاوى استصدرها من علماء الدين للقضاء على الشاه المُلحد وأتباعه الذين خرجوا من طاعة الله ومن الجماعة الإسلامية، بحسب زعمِه. ومثّل هذا التوجه أحد المُبرّرات التي ساقها السلطان سليم لتسويغ حربه ضدّ المماليك أيضًا.

إذا عدنا إلى بنود معاهدة أماسيا في عام ١٥٥٥، نرى الشاه طهماسب يتخلى عن بعض الأراضي، ويؤمّن سلامة الحجّاج الصفويين المُتوجّهين لزيارة العتبات المقدسة في الأراضي العراقية التي احتلّها العثمانيون، وكذلك الذاهبين لتأدية فريضة الحج في الحجاز. وصاحَب هذا التنازلَ عن الأراضي اعترافٌ من أكبر قوة إسلامية في العالم الإسلامي السُنّي بحرّية ممارسة شعائر إسلامية شيعية، أي بتعبير أوضح، اعتراف رسمي سُنّي بالجماعة الشيعية. وهذا ما يؤكد تقديم الدعوة على مسألة الحدود الجغرافية، وهو ما قامت عليه كل الدول الإسلامية، وذلك ضمن مفهوم «دار الإسلام». على أن ذلك لا يعني عدم أهمية الأرض التي تقوم عليها الدولة، او اعتبارها مسألة ثانوية، بل كان هناك تلازم بين زيادة الأراضي التابعة للدولة والخاضعة لسيادتها من جهة، وبين زيادة انتشار الدعوة من جهة ثانية. فمع توسع الدولة الصفوية، كثر عدد الفقهاء والعلماء والمجتهدين القائمين على نشر مبادئ الإمامية (مذهب الدولة الرسمي)، كما اهتم حكام الصفويين بإيصال حدود بلادهم إلى ما يمكن تسميته بـ «الحدود المحصّنة طبيعيًّا»، والمتمثّلة بالعوائق الجبلية الصعبة الاجتياز (جبال البورز)، والمياه (بحر قزوين، ونهر أموداريا، والمحيط الهندي، والخليج ونهر الفرات).

ثانيًا: الأهمية الأيديولوجية للمذهب الذي تبنّاه الشاه بمواجهة جيرانه

لكل دولةٍ مشروعُها السياسي الذي تعمل على تحقيقه مُتوسِّلةً طُرقًا أيديولوجية وسياسية وعسكرية عِدّة، ويبذل القائمون على تنفيذه قصارى جهدهم للوصول إلى الغاية المنشودة. وللدولة الصفوية مشروعها الذي تُرجم بإنشاء دولة في مطلع القرن السادس عشر.

انطلق الصفويون من حركة صوفية سُنّية اقتربت من التشيع عبر استعارتها بعض المفاهيم التي تحاكي فيها المذاهب الشيعية، وليُعلِن مؤسس الدولة ـ الشاه إسماعيل ـ في نهاية المطاف المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا للدولة. على أنّ هذا الإعلان لم يكن وليد اللحظة التي ظهر فيها، حيث سبقه استعدادات ومؤشرات ساهمت في الاقتراب من التشيع إلى درجة أنّ أعلان هذا التحوُّل رسميًّا شكّل غاية الأيديولوجيا التي تصاحب قيام كل دولة، والتي عمِل قادة الحركة الصفوية على ترويجها، وساهمت في خلق الوحدة والانسجام المذهبي، وبالتالي الاصطفاف السياسي ـ الديني خلف الشاه/ المرشد الكامل/ نائب الإمام.

يرى الباحثون في الشوؤن الصفوية أنّ قوة الشاه ارتكزت على ثلاثة أسس: **الأول** مُستوحى من التراث الفارسي القديم وهو «نظرية الحق الإلهي للملوك»، و**الثاني** مستوحى من التراث الصوفي، وهو كون الشاه رأس الطريقة الصوفية وشيخها، إذ إنه «المرشد الكامل»، أي صاحب أعلى منصب صوفي، و**الثالث** مستوحى من التراث الشيعي، وهو ادّعاء النيابة عن «الإمام الغائب»[(٤٣)]. هذه الأسس لم يكن فيها مُستحدَث إلا الأساس الثالث، أما الأول فكان متداولًا في الكتابات السياسية الإسلامية، وفي كلام الماوردي ما يعكس ذلك، حيث يقول: إن «الملِك خليفةُ الله في بلاده، ولا يستقيم أمر خلافته مع مخالفته»[(٤٤)]. ثم أصبح الملك مُرادفًا للخليفة مع تحوُّل المنصب الأخير إلى النظام الوارثي منذ العهد الأموي، وذهبت معاني الخلافة على حد تعبير ابن خلدون الذي يرى أنه «لم يبقَ إلا اسمها [الخلافة] وصار الأمر ملكًا بحتًا»[(٤٥)]. ومع ذلك استمر اعتبار الخلفاء ظلّ الله في الأرض، وسحبت هذه المفاهيم على السلاطين أيضًا. وفي عهد السلاجقة تم الاعتماد على النظرية

---

(٤٣) Roger M. Savory: «The Safavid State and Polity,» *Iranian Studies*, vol. 7, nos. 1-2 (1974), pp. 183-184, and «The Emergence of the Modern Persian State under the Ṣafavids,» *Irân-Shinâsî: Journal of Iranian Studies*, vol. 2, no. 2 (1971), pp. 6; 11; 30 and 32.

(٤٤) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٠٢.

(٤٥) ابن خلدون، ص ١٥٨.

ذات الأصول الساسانية في الحكم، التي تعتبر تعيين السلطان/ الملك يتم بأمرٍ من الله، وسُلطته مطلقة لا يملك الناس حيالها أي اختيارات أو حقوق.

حول هذا الادّعاء (نظرية الحق الإلهي) نجد في التراث المنسوب لأردشير صدى ذلك، إذ يرى أنّ جمع مملكته تمّ «بإذن الله» و«ابتعاث الله إيانا»[٤٦]. وفي كتاب سياست نامه تتكرر هذه الأفكار، ففي قصة عمرو بن الليث ترِد عبارة «إن الله عزّ وجلّ هو الذي سلَبني الملك من جديد، ووهبك إياه»، وفي حكاية الملك العادل وصفٌ لمبرّرات الشرعية وكيفية الوصول إلى الحكم الذي يمرّ عبر مراحل ثلاث: «اعلموا أنّ الله عزّ وجلّ هو الذي وهبني الملك أولًا، وأنني ورِثتُه عن والدي ثانيًا، وأنّ عمر خرج عليّ، فحاربتُه واسترجعتُ الملك منه بالسيف ثالثًا»، وفي حكاية ابرويز وبهرام جوبين تأكيد آخر لذلك: «فالله عزّ وجلّ ملّكنا نحن الأرض لا أنت [بهرام]»[٤٧]. وفي هذه الأقوال نجد أن الحكم هِبةٌ من الله، وهذه الهبة تأتي في طليعة الأسباب التي تُثبت شرعية الحكم في بلاد فارس. والواقع أنّ هذا التقليد مُستوحى من التراث الساساني القديم الذي يبدو أنه استمرّ بالعيش في المجتمع السياسي والإسلامي، واستفاد منه الصفويون.

الأساس الثاني، (المرشد الكامل)، يعود إلى الإرث الصوفي الذي يرى شيخ الطريقة المثال الأعلى للمُريدين والأتباع، وطاعته واجبة، وفي ذلك يذكر دارسو التصوف أنه «ينبغي أن يكون الطالب أو المبتدئ بين يدي شيخه الذي يُرشِدُه كالميت بين يدي الغاسِل»[٤٨].

هذان الأساسان كانا مُتداوَلَين في القاموس السياسي لتلك الأيام. أمّا الأساس الثالث المُستحدَث (نائب الإمام)، فهو الذي تفرّد به الصفويون عمّن سبقهم أو عاصرهم من الحُكّام. واستغل الصفويون المعطيات التي

---

(٤٦) عهد أردشير، حققه وقدم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، [١٩٦٧])، ص٥٥.

(٤٧) قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك، **سياست نامه**، ترجمة يوسف حسين بكار(بيروت: دار القدس، [د. ت.])،ص٥٠؛ ٦١ و٩٨.

(٤٨) جورج شحاته قنواتي، «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف،» في: **تراث الإسلام**، تصنيف شاخت وبوزورت، عالم المعرفة؛ ٨ و١١، ٢ ق (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)، [ق ٢]، ص٢٤٢.

كانت متاحة لهم، ووظّفوها لخدمة مشروعهم الذي أثمر قيام دولة في عام ٩٠٧/١٥٠١.

الواقع أنّ النيابة عن الإمام التي ادّعاها الشاه، تجعله في مرتبة الحاكم الشرعي الواجب اتّباعُه، وتمنحُه مكتسباتٍ عدة، وتُرتّب عليه توفير بعض الأسباب التي تُخوّله حقّ انتحال هذه الصفة. فالنيابة عن الإمام المعصوم التي تصدّى لها الفقيه ـ في المنظومة الفكرية الشيعية ـ تُوجب توافر بعض الشروط في الشخص الذي يقوم في هذا المقام، ويُعبَّر عنها بأن يكون فقيهًا جامِعًا للشروط، قادرًا على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلّة الشرعية (القرآن، والسُنّة النبوية، والإجماع ودليل العقل)، أي«الفقاهة»، بالإضافة إلى العقل الوافي، والإسلام والإيمان، والعدالة، والذُكورة، وطِيب الولادة، والقوة وحُسن الولاية، وأن لا يكون من أهل البُخل والحرص والطمع والمُصانَعة(٤٩). وزاد الصفويون على هذه الشروط ادّعاءهم الانتساب إلى بيت النُبوّة عبر إلحاق نَسبِهم بالإمام موسى الكاظم، وهو ما يبدو وكأنه استجابة للموروث الفقهي ـ الثقافي الذي يعتبر الانتساب إلى قريش من الشروط الأساسية في الخليفة. أمّا المنظومة الفكرية والفقهية السُنية، فكانت تختصر صفات السلطان/ الإمام بالعدالة، والاجتهاد، وسلامة الحواس والأعضاء، وسياسة الرعية وتدبير مصالحها، والشجاعة المؤدّية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والنسب القرشي(٥٠).

عمل الصفويون على استيفاء هذه الشروط، تمهيدًا لكسب الشرعية لسلطتهم. فالاجتهاد (الفقاهة) متوافر؛ لكون شيخ الطريقة يُهيّئ خليفته في حياته تمهيدًا لتسلّمه القيادة في حال شغور المنصب، بالإضافة إلى وجود النص على هذا الخليفة الذي كان في حالة الحركة الصفوية «الابن»، أي نظام الوراثة الذي يُماثل ما بُوشر بتنفيذه منذ مطلع العهد الأموي، أما النص فهو نوع من التماهي مع المفهوم الشيعي القاضي بضرورة نَصّ الإمام الموجود على الإمام الذي يخلُفه. وأما العدالة، فلم تعد موضع اعتبار بعد تبرير استيلاء

---

(٤٩) حسين المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٨٥ و٤٠٧.

(٥٠) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣١ ـ ٣٢.

الأمراء على الحكم تحت عنوان «إمارة الاستيلاء»، بحسب المذاهب السُنّية، أما على الصعيد الشيعي الاثني عشري، فإن إقامة النظام العادل كان أمرًا يرتبط بالإمام المعصوم أو نائبه، الفقيه الجامع للشروط، والموقف الأخير كان موضع اختلاف بين الأصوليين والإخباريين. ففي حين أجاز الأصوليون القيام ببعض الأعمال التي كان الأصل فيها أنه لا يمكن إنجازها إلّا في ظل وجود الحاكم العادل (صلاة الجمعة والعيدين، والتصرف بأموال الخراج. . . وغيرها)، أوقف الإخباريون العمل بذلك، وربطوه بوجود الإمام المعصوم. لكن الشاه بحيازته مرتبة المرشد الكامل، لم تعد عدالته موضع شك بين أتباعه، وبعد تسلُّطه لم يشكك العلماء الأصوليون صراحة في هذه العدالة، وكان في مقدّمهم المحقق الكركي. أما القوة، وحسن الولاية، والشجاعة، وجهاد العدو وحماية البيضة، فإن قادة الصفوية أظهروا جدارتهم في هذا المجال، فمنذ عهد مؤسس الطريقة صفي الدين الذي آثره والد زوجته زاهد الجيلاني على ابنه، ووضعه على رأس الطريقة الجيلانية، ووصولًا إلى إسماعيل مؤسس الدولة ابن الاثني عشر ربيعًا الذي تمت حمايته ورعايته من قبل أصحاب الاختصاص منذ أن كان في السابعة من عمره، نرى أمثلة تدل على حيازة الصفويين لهذه الصفات. إذ التقى الخواجه علي ـ بحسب المرويات الصفوية ـ بتيمور، ودفعته جرأته وشجاعته إلى المطالبة بفكّ الأسرى الذين جلبهم بعد معركة أنقرة، أمّا جنيد وابنه حيدر فحوّلا الطريقة من (الدروشة) إلى (حركة جهادية)، حيث أصبح معها «المريدون» و«الأتباع» غُزاةً و«مجاهدين في سبيل الله»، وذلك في سياق نشر الدعوة وغزو الكفار وجهادهم. أمّا الذُكورة، والإسلام، وطيب الولادة، وسلامة الحواس والأعضاء، فيبدو أنها ليست موضع شك. وأما النَسب القُرشي، فالظاهر أن الشيعة لم يعتبروه شرطًا أساسيًا للنيابة عن الإمام، في حين عدّه أغلبية المُفكرين والفقهاء السُنّة شرطًا في من يتصدّى للخلافة. ولم يُشكّل النسَب مشكلة للصفويين الذين اختلقوا نسَبًا علَويًا وادّعوه لأنفسهم حتى صار واقعًا، وإن لم تؤيده الوقائع وتثبت صحّته. وسخّر الصفويون هذا الادّعاء في عهد مؤسس الدولة إسماعيل الأول، وأضفوا على الشاه/ المرشد الكامل «العصمة» والقدرة على نصرة جيشه بمجرد وجوده في ساحة المعركة.

هذه الأيديولوجيا الصفوية المنطلقة من أسس صوفية ـ سُنّية بحتة،

وجدت في التشيع بشكل عامّ ضالّتها، ولا سيما محاكاتها وتماهيها مع الأمور والأوامر الغيبية التي كانت شائعة بين الصوفية، لكن الصفويين (المأمورين) ادّعوا أنّ الآمِرين كانوا من أئمة الشيعة، بدءًا بالإمام علي بن أبي طالب وصولًا إلى الإمام المهدي، وذلك في محاولة منهم لتمييز حركتهم عن غيرها، وللاستفادة من الأفكار التي تروّجها الطرق الصوفية الأخرى - مثل الحروفية والنعمة اللهية - في كسب المريدين والأتباع في أماكنَ بعيدةٍ من مركز الصفوية في أردبيل، وللتحرك وبناء الدولة/ السلطة في نهاية المطاف.

إذا ما تتبّعنا أثر التدخلات الغيبية، نجد جذورها تعود إلى محمد بن عوض الجدّ الثالث لصفي الدين، الذي اختفى وهو في السابعة من عمره، ليظهر بعد سبع سنوات وهو يحمل القرآن في رقبته، مبرّرًا اختفاءه باختطاف الجنّ له وتعليمهم إياه القرآن وعلوم الشريعة. وتتداخل الأمور الغيبية والعناية الإلهية، لتحفظ حياة مشايخ الأسرة، فها هو ذا موسى بن صفي الدين يعتقله حاكم تبريز الإيلخاني الملك أشرف، ثم يُطلِق سراحه نتيجة حُلم مرعب رآه، وها هو ذا خواجه علي يُقدّم إليه تيمورلنك شرابًا مسمومًا، فلا يُؤثّر فيه بعدما التحق «بحلقة الذِكر» وأدى «رقصته» مع دراويش طريقته[٥١]. هذه الأمور التي تندرج ضمن كرامات الصوفية الشائعة، تتخذ منحًى آخر مع جنيد، فيبرز الطابع الشيعي بوضوح، إذ يأمره الإمام علي بإلباس أتباعه «التاج ذا الاثنتي عشرة شقة» المعروف بـ «التاج الحيدري»[٥٢]. وفي الفترة التي تسلم فيها حيدر رئاسة الطريقة وما تلاها، تتكاثر التنبؤات والاتصالات بالأئمة الشيعة. فعلي بن حيدر يتنبأ قبل مقتله بخروج أخيه إسماعيل مثل الشمس المحرقة «ليمحق الكفار عن وجه الأرض»، وتتقاطع هذه النبوءة مع نبوءة «بابا خير الله الأبهري» بقرب خروج شخص من جيلان ينشُر مذهب الأئمة الاثني عشر، ويعيد النظام

---

(٥١) **عالم آراى صفوى [التاريخ المبجل للصفويين]**، به كوشش يد الله شاكرى (تهران: انتشارات اطلاعات، ١٩٨٤)، ص ٢٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٠؛ أحمد غفارى قزويني، **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]** (تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤])، ص ٢٦٢، وكامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ٢ ج،ط ٣ مراجعة ومزيدة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**، ص ٣٦٣.

والأمن لبلاد فارس[٥٣]. وإسماعيل نفسه لم يخرج إلا بأمرٍ من الإمام علي الذي ظهر له في المنام، وحثّه على القيام وإعلان الدولة الشيعية، وكذلك الإمام المهدي الذي لاقاه في مكان ما بين النجف وبغداد، وألبسه «التاج الأحمر»، وعلّق السيف في حمائله، وأذِن له بالخروج[٥٤]. وبعد تأسيس الدولة وقيامها استمر هذا الاتصال، ففي عهد الشاه طهماسب وبالتحديد في عام ٩٧٢/ ١٥٦٥، يتراجع الشاه عن بعض الضرائب غير المنصوص عليها في الشريعة، وذلك استجابةً لأوامر الإمام المهدي الذي ظهر له في المنام[٥٥]. هذه الأمور وما صاحبها من تهيُّؤ الأجواء، وترويج الأفكار، والاستعداد لظهور المهدي أو المُمهِّدين له، التي تقاطع على ترويجها الصوفية والشيعة الذين يعيشون في دور الانتظار منذ غياب الإمام المهدي، أفادت الصفويين الذين أظهروا الشاه إسماعيل في مصادرهم وكأنه تجسيد للإمام المهدي، فهو الطفل الذي يتعهده أهل الاختصاص ويأتمرون بأوامره، ولا يهابون الموت في حضرته، ويقوم القزلباش باستقباله وملاقاته، رجالًا ونساءً وشيوخًا وأطفالًا، كما استقبل الأنصار النبيّ محمدًا في المدينة. ولا شك في أن هذه الإسقاطات هيأت الأسس الأيديولوجية للشاه إسماعيل الذي وجد في التشيع الإمامي الاثني عشري منفذًا ومنقذًا له، وحاميًا لمشروعه السياسي المتميز عن جيرانه.

يشار في هذا السياق إلى أن الشيعة الإمامية أشاروا بوضوح إلى اسم المهدي (الإمام محمد بن الحسن)، وحدّدوا تاريخ غيبتَيه الصغرى (٢٦٠/ ٨٧٤) والكبرى (٣٢٩/ ٩٤٠ ـ ١)، وذلك مشهور بين الفِرق الإسلامية، إذ يذكر الأشعري «أن محمد بن الحسن هو القائم [المهدي] الذي يَظهر، فيملأ الدنيا عدلًا كما مُلئت ظُلمًا وجَوْرًا»[٥٦]، ويبرّر علماء الشيعة غيبته الكبرى، ولهم في ذلك مؤلفات عدة نذكر منها على سبيل المثال: كتاب: **الغيبة** لـ «شيخ الطائفة» محمد بن الحسن الطوسي.

---

(٥٣) Roger M. Savory, «The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur,» *Der Islam*, vol. 40, no. 1 (January 1964), pp. 59-62.

(٥٤) عالم آراى صفوى، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٥٥) إسكندر بيك منشي، **تاريخ عالم آراى عباسي [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**، تصحيح محمد إسماعيل رضواني، ٣ ج (تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٢٠٢.

(٥٦) الأشعري، ص ١٨ و٣٠.

لذلك، يمكن أن يكون من مصلحة الشاه إشهار مذهب إمام معصوم ما زالت تُؤمَل عودته، وادّعاء النيابة عنه بعد استكمال شروط هذا الادعاء، ما يُكسبه قوة سياسية تساعده في الثبات في وجه جيرانه المُتمايز عنهم مذهبيًّا، ويسعى لكسب ساحتهم وبلادهم عسكريًّا وسياسيًّا. ويبدو أن في تصرف الشاه طهماسب ما يدل على ذلك، فطهماسب الذي اعترف بـ «النيابة عن الإمام» للكركي، لم يكرر هذا الاعتراف لأحد من بعده، وفي ذلك يقول الأصفهاني (الأفندي) إن الشاه طهماسب لُفت «إلى ضرورة تعيين من يقوم مقام الشيخ (الكركي) فيرفض ذلك ويقول: «إني أريد مجتهد جبل عامل»»[٥٧]. والظاهر أنّ مسألة النيابة عن الإمام كانت تشغل حيّزًا في ردّ الشاه؛ لأن التعيين في منصب «شيخ الإسلام» استمر، في حين غابت مسألة «النيابة عن الإمام» التي ادّعاها الصفويون واحتكروها لأنفسهم منذ مطلع المراحل الأولى لدولتهم.

مع تحوُّل الطريقة إلى دولة طرأت تحدّيات جديدة كان لا بد من إيجاد حلول لها. فالتصوف الذي هو عبارة عن تبرير الخضوع للواقع في شكله الإيجابي، أو الابتعاد والهروب من مواجهة الواقع في شكله السلبي، وفي كِلا الحالين يتم التفتيش عن الخلاص من ذنوب الدنيا ومعاصيها، والسير في طريق الزهد والتعفف وصولًا إلى أعلى المراتب المُتمثلة بالحلولية، وتمنية النفس بالخلاص والجنة في الحياة الثانية، هذا التصوف لم ولن يقدم الحلول العملانية للأنظمة السياسية القائمة أو المُستحدَثة، مع العلم أنه يساهم إلى حدّ ما في تثوير الناس أو تسكينهم، ضدّ أو مع الدولة القائمة، بحسب الظروف التي تمر بها الحركة الصوفية المتصدّية للأمر. كما أنّ بامكان أي حركة صوفية إقامة جماعة تلتفّ حول شيخها وتُخْلِص له، لكنها تبقى تشكل جزءًا من النسيج السياسي للمجتمع القائم، وتتبع سياسيًّا للتدابير والأوامر الصادرة عن السلطة القائمة، وإنْ شذّت يلاقي أفرادها عقابًا كالذي تواجهه أي مجموعة ثائرة أو مخالفة. وفي هذا السياق نشير إلى أن الحركة الصفوية لم تُناهض الإيلخانيين، ولم تقف في وجه

---

(٥٧) عبد الله بن عيسى الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، ايران: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ١، ص ١١٠.

التيموريين، وكان القرا قيونلو يحترمون شيوخها إلى أن ظهرت بوادرُ «سياسيةٌ» سلطوية لدى جُنيد، فتعارض التصوف الديني المُتطلع إلى السلطة السياسية مع السلطات السياسية القائمة. فغادر الشيخ/ المرشد الكامل إلى بلاد استطاع فيها بناء قُوّته وتوجيهها نحو «الجهاد»، وتحوّل هذا الشيخ/ المرشد الكامل إلى المرشد الكامل/ الغازي، واستمرّ على هذه الحال إلى أن أصبح المُرشد الكامل/ الباديشاه.

لم يجد الشاه الحلول كلها في التصوف، فكان عليه الاتجاه نحو المخزون الفقهي لدى المذاهب الإسلامية، ولمّا كانت حركته متمايزة عن غيرها، كانت دولته متميّزة فقهيًّا أيضًا. فلم يُعلن تقديم المذهب الشافعي أو الحنفي، كالدول المجاورة له، ولم يعترف بالمذاهب الأربعة، بل اتجه نحو إعلان المذهب الشيعي الإمامي مذهبًا رسميًّا وإجباريًا لدولته الجديدة، مُقلِّدًا بذلك غيره من الحكام الذين عاصرهم مشايخ الحركة الصفوية، مثل الإيلخان أولجايتو محمد خُدابنده، والأمير علي بن المؤيد السربداري، واسپند القرا قيونلو وغيره من حُكام أُسرته الذين أعلنوا التشيُّع، واضِعين حدًّا لبعض المشاكل التي كانت تمرّ بها بلادهم، أو ليكون مُبرِّرًا لتمييز حُكمهم عن الدول الإسلامية المجاورة لهم، وبالتالي تحقيق استقلالهم وتأمين السند الشرعي لذلك. ومع هذا الإعلان تكون الأيديولوجيا الصفوية قد وصلت إلى ذروة مُبتغاها، وذلك عبر إعلان استقلال دولتها وشرعنته مقابل الدول الإسلامية المحيطة بها، التي تعتبر نفسها مُمثِّلة للجماعة الإسلامية التي يرأسها الخليفة المقيم في ديار المماليك.

تلقّت هذه الأيديولوجيا صدمة عنيفة بعد چالديران، حيث هُزم المرشد الكامل الذي لا يُقهر، واهتزّت، ودفعت بالشاه طهماسب إلى مُخاطبة الكركي بتعبير نائب الإمام، وفي حديث آخر يخاطبه قائلًا: أنت أحقُّ بالمُلك؛ لأنك نائب الإمام وإنما أكون من عُمّالك أقوم بأوامرك ونواهيك[٥٨]، وذلك على ما يبدو في محاولة للالتفاف على الشكوك والتساؤلات التي كانت تُساور أركان

---

(٥٨) محمد باقر بن جعفر الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، تحقيق أسد الله اسماعيليان، ٨ ج (تهران: مكتبة اسماعيليان، [١٩٧٠])، ج ٤، ص ٣٦١.

دولته وعامّة شعبه، ولا سيما بعد الاضطرابات التي رافقت وفاة والده إسماعيل وسيطرة القزلباش على مقاليد السلطة.

إذًا، قدّم التشيُّع مكاسبَ أيديولوجيةً إلى الصفويين، استغلّها الشاهات في شَرعنة حُكمهم وتمييزه عن جيرانهم، وخَلَق نوعًا من الوحدة الداخلية استفاد منها الحُكام لتوجيه الصراع نحو الخارج. هذه المكاسب الأيديولويجة تقاطعت مع الاحترام الذي يُكنّه المتصوفة لأهل البيت، الذي لم يكن بعيدًا من البنية الثقافية للشاه إسماعيل الذي درس القرآن وعلومه على شمس الدين اللاهيجي طوال السنوات الخمس التي قضاها في لاهيجان (١٤٩٤ ـ ١٤٩٩)، حيث كان فيها بحسب ما يذكر القرماني «شيعة من أحبّاء والده، فهيّجوه وشيّعوه، وعلّموه الرفض»[٥٩]، وفي ذلك إشارة إلى تشيُّعه. من هنا يمكن أن نضيف أنّ العامل الذاتي المُتمثّل بالإيمان النابع من ذاتية إسماعيل أدّى دورًا إيجابيًّا في تقريب إسماعيل من التشيع، ووجد كذلك فيه الحلّ الأمثل والملائم للواقع السياسي القائم. فعمِل على تجذيره وذلك بفرضه مذهبًا إلزاميًّا في كلّ بلاد فارس، واستقدم العلماء من خارج دولته، ومحضهم صلاحياتٍ واسعةً في خطوة لم يسبقه إليها ـ على ما يبدو ـ أيٌّ من الحكام الذين سبقوه وتحوّلوا إلى المذهب الشيعي.

في هذا السياق نشير إلى أنّ الشاه استفاد من ادّعائه النيابة عن الإمام في هذه البيئة الشيعية التي لم يُسَوِّ العلماء فيها مسألة السلطة بشكل نهائي، كما فعل غيرهم من علماء السُنة، مثل الماوردي وأبي يعلى والغزالي وابن خلدون. . . وغيرهم، بل كان الاتجاه السائد، وبقوة، بين فقهاء الشيعة يتلخّص في اعتبار «كُلّ حكومةٍ زمنية غيرَ شرعية، مُغتصِبة لحقوق العلماء ككلّ، والمجتهدين بشكل خاص» على حدّ تعبير سافوري[٦٠]. ولإضفاء الشرعية على الحُكم، كان لا بدّ من إظهاره وكأنه قام بأمر الإمام المعصوم، تمهيدًا لادّعاء النيابة عنه بالتعاون مع العلماء الشيعة من جهة، والقطيعة مع العالم السُنّي الذي يُمثّل الشرعيةَ فيه الخليفةُ

---

(٥٩) القرماني، ج ٣، ص ١١٦.

(٦٠) Savory, «The *Safavid State and Polity,*» p. 188.

العباسي، من جهة ثانية. ومارس مُجتهدو الشيعة صلاحيات نائب الإمام من خلال المراجع الجامعين لشرائط الفتوى، ومَن ثبت أنه من سُلالة النبي محمد كان الأكثر قُربًا من ذلك، ومُؤهّلًا للقيام بهذه المهامّ. هذا الوضع شجّع الصفويين على اختلاق نسب يصِلُهم بالأئمة المعصومين، تمهيدًا لقيامهم بدور «النيابة عن الإمام»، أو في أقل الاحتمالات أن يكون لهم الحق كغيرهم من المجتهدين والعلماء بهذه النيابة.

أما بالنسبة إلى الكركي، فمع أنه لم يكن أول من قال بولاية الفقيه المطلقة في زمن الغيبة، فإنه أولُ مَن تقلّدها عمليًّا، وذلك بالتناغم بينه وبين الشاه الذي وجد في الفقيه ضالّته للحدّ من نفوذ حاشيته دينيًّا وعسكريًّا. وعلى الرغم من أنه لم يكن صاحب نظرية ولاية الفقيه، فإنه أول من خُوطب بلقب (نائب الإمام) مِن قِبل سلطان استبطن العلماء عدالته، هو الشاه طهماسب الذي كان على رأس الدولة الصفوية.

ثالثًا: الأهمية الاقتصادية لتبنّي الشاه المذهب الإمامي

تحتاج كل دولة إلى مواردَ ماليةٍ لتغطّي نفقاتِها وحاجاتها، وكان الخَرَاج أهمّ هذه الموارد، بالإضافة إلى الخُمس، والزكاة، والصدقات. . . وغيرها.

نظرًا إلى أهمية الخراج، فإنّ مسألة تحديده بأساليبَ تتوافق مع الشريعة الإسلامية كانت من أهم المباحث التي تطرّق إليها العلماء؛ لأنّ تحديده بأساليب لا تتوافق مع «الشريعة» تجعل شرعية الدولة في «موضع شك»[٦١]. لذلك سأل هارون الرشيد أبا يوسف يعقوب بن إبراهيم (١١٣ ـ ١٨٢/ ٧٣١ ـ ٧٩٩) أن يضع كتابًا جامعًا «يعمل به في جِباية الخَرَاج، والعُشور والصدقات والجوالي»[٦٢]، وكذلك تناول الفقهاء مسألة الخراج في كتاباتهم الفقهية السياسية، مثل الماوردي وأبي يعلى وغيرهما، ومنهم من أفرد كتبًا ورسائل في هذه المسألة.

---

(٦١) الفضل شلق، في التراث الاقتصادي الإسلامي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠)، ص ٦. ويشتمل على ثلاثة كتب: **الأول** لأبي يوسف، **والثاني** ليحيى بن آدم، **والثالث** للحافظ أبي الفرج بن رجب بعنوان: **الاستخراج لأحكام الخراج.**

(٦٢) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج**، في: المصدر نفسه، ص ٩٦.

صيغت نظرية الخراج في أيام الإسلام الأولى لدولةٍ إسلامية أكثرُ رعاياها من غير المسلمين الذين كانوا يدفعون الخراج والجِزية، ومع تزايُد دخول الناس في الإسلام، وتوقُّف الفتوحات، وتكاثُر عدد المسلمين، وثبات جغرافية البلاد الإسلامية إلى حدّ ما، اختلفت النظرة إلى الخراج، إذ اعتُبر صفة لاحقة للأرض تتحدد بالطريقة التي افتتحت بها، ولا تسقط هذه الصفة عنها، ولا تتغير بعد إسلام أصحابها. كما اعتُبر الخراج «موضوع اجتهاد يقوم به الفقهاء وأئمة المسلمين، وذلك تمييزًا له عن الجِزية والصدَقة. فالصدقة مُحدّدة في مصادرها ومصارفها بالنصّ، والجِزية محدّدة في مصادرها بالنص، وفي مصارفها بالاجتهاد. أمّا الخراج فهو محدّد في مصادره وفي مصارفه بالاجتهاد»[٦٣].

يُقسّم مهدي الآصفي الموارد المالية للدولة الإسلامية إلى أربعة أقسام، هي:

ـ الدخل المالي الذي يرد الحكومة عن طريق الضرائب، وأهم هذه الضرائب: الزكاة، والخُمس، والجِزية، والضرائب المالية التي تفرضها الدولة إذا اقتضت ذلك الضرورات الاجتماعية.

ـ الدخل المالي الذي يرد الحكومة عن طريق العقارات التي تملكها أو تملك التصرُّف فيها، وهي الأراضي الزراعية المُحْياة المفتوحة، والأراضي المَوَات، والغابات، والأجمات، والمعادن، ورؤوس الجبال، والبحار، وبطون الأودية وسواحل البحار.

ـ الدخل المالي الذي يرد الحكومة عن طريق القرض، وتلجأ إليه عندما تقوم بإنشاء مشاريعَ زراعيةٍ، وثقافية، وصِحّية وعسكرية كبيرة.

ـ الدخل المالي الذي يرد الحكومة عن طريق ولايتها العامة على المواطنين، كالفَيْء، ووراثة مَن لا وارِث له[٦٤].

من هذه التحديدات نرى أن الخُمس، والزكاة، والخرَاج والصدقات

---

(٦٣) شلق، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦٤) محمد مهدي الآصفي، **النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام**، ط٣ (بيروت: المكتبة الإسلامية الكبرى، ١٩٧٣)، ص١٩ ـ ٢١؛ ٣٢؛ ٤٢ ـ ٤٣ و٤٨ ـ ٥١.

وغيرها من الموارد المالية التي تطرّقت إليها الشريعة وحدّدتها. فالخُمس يجب في سبعة أشياء: الغنيمة، والمعدن، والغوص، وأرباح المكاسب، والحلال المختلط بالحرام ولا يتميّز ولا يُعلم صاحبه، والكنز، وأرض الذمّي المُنتقلة إليه من مسلم[٦٥]. أمّا الزكاة فإنها تجب في الأموال وفي تسعة أجناس، هي: الإبل، والبقر، والغنم، والحِنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والذهب، والفضة، وتُستحب في مال التجارة، وباقي الأنواع ممّا تُنبته الأرض من مَكِيل أو موزون، والخيل والعقار[٦٦]. أمّا الخراج، ففُرض على الأراضي التي فُتحت عَنوةً ويستثمرها المسلمون، أمّا بقية الأنواع من الأراضي، مثل أرض الموَات، والعامرة طبيعيًّا من الأراضي المسلمة بالدعوة، أو أرض الصلح، أو العنوة، فهي تحت تصرُّف الإمام، وكذلك الأراضي التي باد أهلُها أو المُستجدّة، فهي للإمام أيضًا[٦٧]. ويشكّل الخراج والتصرف بالأموال العائدة منه جوهر هذه المسألة المتعلّقة بمالية الدولة. ويُجمع فقهاء الشيعة على أنّ الخراج من الخصوصيات المقتصرة على الإمام المعصوم، لذلك كانت من المسائل التي تطرّق إليها الفقهاء الذين قالوا بـ «الولاية العامة للفقيه»، حيث يحُقّ للفقيه «النائب عن الإمام» التصرُّف بالشؤون العامة للمجتمع في المجالات كافة المفتوحة أمام الإمام المعصوم، ويحقّ له أيضًا نقل هذه الصلاحية إلى السلطان الحاكم بالنيابة عن الفقيه/ نائب الإمام[٦٨].

---

(٦٥) زين الدين بن علي الشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تقديم محمد مهدي الآصفي، ١٠ ج (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥١ ـ ٥٦. ويفصل زين الدين ذلك بقوله: الغنيمة: ما يحوزه المسلمون بإذن النبي أو الإمام من أموال أهل الحرب بغير سرقة ولا غيلة، والمعدن: ما استُخرج من الأرض، كالملح والحجارة والجواهر وغيرها، والغوص: ما أُخرج من الماء، كاللؤلؤ والمرجان والذهب، وأرباح المكاسب من تجارة وزارعة وغرس، والكنز: هو المال المذخور تحت الأرض قصدًا في دار الحرب مطلقًا أو دار الإسلام ولا أثر له عليه. وبنفس المعنى ذكرها الكركي في: علي بن عبد العالي الكركي، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق جواد الشهرستاني، ١٣ ج (بيروت: مؤسسة آل البيت، ١٩٩١)، ج ٣، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(٦٦) الكركي، ج ٣، ص ٥؛ ١٤؛ ٢٥ و٢٩. ويذكر زين الدين الجبعي ومحمد بن مكي الجزيني ذلك بقوليهما: تجب زكاة المال على البالغ العاقل الحر المتمكن من التصرف في الأنعام والغلات الأربع (الحنطة والشعير والتمر والزبيب) والنقدَين (الذهب والفضة) ويستحب في ما تنبت الأرض من المكيل والموزون وفي مال التجارة. انظر: الشهيد الثاني، ج ٢، ص ١١ ـ ١٣.

(٦٧) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧)، ص ٣٩٤ ـ ٤٢٥.

(٦٨) إبراهيم، ص ١٥٥.

ضِمن هذا التوجُّه كتب المحقق الكركي رسالته تحت عنوان: «قاطِعة اللِجاج في تحقيق حِلّ الخَرَاج» عام ٩١٦/ ١٥١٠، أحلّ فيها تصرُّف السلطان الحاكم بالخراج، ما دفع الشيخ إبراهيم القطيفي (ت٩٤٤/ ١٥٣٨)، إلى الردّ عليه برسالته المُسماة: «السِراج الوهّاج لدَفْع عجاج قاطعة اللجاج في حل الخراج»، التي فرغ منها في ٢٦ شعبان ٩٢٤/ ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٥١٨[٦٩]، حيث يعارض فيها حِلّية تصرُّف السلطان بمال الخراج. هذا الخلاف بين الفقيهَيْن يقع في سياق الصراع بين الإخباريين والأصوليين، الذي يتلخص بمقولة عدم الاعتراف بشرعية أي سلطة لا يكون الإمام المعصوم على رأسها، التي يقول الإخباريون بها، في حين استعاد الأصوليون التجربة التاريخية التي مرّ بها فقهاء الشيعة، منذ العهد البويهي وصولاً إلى العهد الصفوي، ووجدوا في تعامل الشريف المرتضى، وابن طاوس، ونصير الدين الطوسي والعلامة الحلي سوابقَ تَمَثَّلها الكركي وغيرُه من الفقهاء الذين انخرطوا في خدمة السلطة الصفوية. وفي هذا الإطار نشير إلى أن الكركي لم يكن الفقيه الوحيد الذي خدم السلطان والسلطة الصفوية، فهناك درويش محمد بن الحسن العاملي الأصفهاني، الذي يوصف بأنه «أول من نشر أحاديث الشيعة في عهد الصفوية» وكان من تلامذة الكركي[٧٠]، وكذلك علي بن هلال الكركي (ت٩٩٣/ ١٥٨٥)، وحسين بن عبد الصمد (٩١٨/ ١٥١٢ ـ ٩٨٤/ ١٥٧٦)، وابنه محمد المعروف بـ«بهاء الدين العاملي» (٩٥٣/ ١٥٤٧ ـ ١٠٣٠/ ١٦٢١). إذ شغل هؤلاء العلماء منصب شيخ الإسلام الذي كان دُون مرتبة الصدر في عهد الشاه إسماعيل وابنه طهماسب، وسما المنصب وصاحبه في عهد الشاه عباس الأول مع ازدياد نفوذ العلماء.

إذًا، وجد الشاه مُساعدين له من بين المجتهدين، آزرُوه في بناء دولته وتبرير خطواته في أكثر من مجال، ومنها المجال الاقتصادي، ولا سيما في مسألة الخراج وحِلّية تصرُّفه به، وذلك من خلال تبرير هذا التصرف

(٦٩) محسن بن علي آغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ٢٦ ج في ٢٩، ط ٣ (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٦)، ج ١٢: **الزائرية ـ سيه كاران**، ص ١٦٤.

(٧٠) حسين الطبرسي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٢٤ ج، ط ١ و٢ (بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦)، ج ٣، ص ٤١٦.

بأحاديثَ ورسائلَ مسنودةٍ بأحاديث عن الأئمة، ومن هذه الرسائل رسالة «قاطعة اللجاج في تحقيق حِلّ الخرَاج» للمحقق الكركي.

يتناول الكركي في هذه الرسالة مسألة التصرُّف بالخراج في زمن الغيبة، وفيها الفتاوى التي اعتقد صحّتها، ورتّب رسالته على خمس مقدمات، ومقالة وخاتمة. يعرض في **المقدّمة الأولى** أقسام الأرضين، ويدرج على قسمتها بحسب الأقسام المعلومة: «أرض الإسلام، والأرض المأخوذة غنْمًا، والأرض التي أسلم أهلُها طوعًا، وأرض الصلح وأرض الأنفال»[71]، ويقصر حديثه على الأنواع الأربعة الأخيرة من الأراضي. وفي **المقدمة الثانية** يتناول حكم الأرض المفتوحة عَنوةً بقِسميها المُحْياة والمَوَات. وفي **المقدمة الثالثة** يتحدث عن أرض الأنفال وحُكمها، وفي **المقدمة الرابعة** يذكر الأراضي التي فُتحت عنوة، وهي مكة والعراق والشام وخراسان وبعض الأقطار ببلاد العجم[72]. وفي **المقدمة الخامسة** يتحدث عن معنى الخراج الذي يعرِّفه بأنه: «ما يُضرب على الأرض كالأُجرة لها، وفي معناه المُقاسَمة، غير أن المقاسمة تكون جزءًا من حاصل الزرع، والخرَاج مقدارٌ من النقد يُضرب عليها»[73]. ويخلص الكركي إلى القول بحِلّ الخراج في حال حضور الإمام وغيبته[74].

يؤسس الكركي لمقولته هذه بالتدرُّج من اعتبار الإمام هو المُتصرّف بشؤون العباد والبلاد؛ لكونه الحاكم بعد النبي محمد، مستدلًا على ذلك بالأحاديث، إلى أن يصل أنّ الأئمة الشيعة أحلّوا لشيعتهم ما في أيديهم من الأرض، ويستشهد بأحاديث عدة، منها حديث منسوب إلى الإمام الصادق يخاطب فيه أباسيار (رجل جاء الإمام بأموال)، يقول فيه: «يا أباسيار، قد طيّبناه لك، فضُمَّ إليك مالك، وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه مُحلّلون، مُحلَّل لهم ذلك، إلى أن قام قائمنا فيجيبهم طسق [الوظيفة من

---

(71) علي بن عبد العالي الكركي، رسائل المحقق الكركي، تحقيق محمد الحسون؛ إشراف محمود المرعشي، مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي؛ ٣٣، ٢ ج، (قم، ايران: مكتبة المرعشي، ١٩٨٩)، ج١، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

(72) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٨.

(73) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٦.

(74) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧١.

خراج الأرض] ما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم حرام عليهم حتى يقوم قائمنا، فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم عنها صغرة»[٧٥]. ويحصر الكركي حرية التصرف في هذه الحلية بالإمام «النائب» عن الإمام المعصوم، الذي ثبتت نيابته «العامة» لديه، ولم يعثر الكركي على شيء يتنافى مع هذا الإثبات. ويقول في رسالة صلاة الجمعة: «اتفق أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ على أنّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المُعبَّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قِبل أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل ـ وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقًا ـ فيجب التحاكم إليه»[٧٦].

إذًا، اعتبر الكركي أنّ الخراج الذي هو ضريبة نقدية تُؤدّى عن الأراضي، يحقّ «لنائب الإمام المعصوم» التصرُّف فيها. ودخل هذا «النائب» (الكركي) في خدمة بعض السلاطين، إسماعيل وابنه طهماسب، اللذين أقاما دولة قبل ظهور الإمام المعصوم، وبرّر لنفسه هذا العمل بإيراد أمثلة تاريخية، حيث قام مجتهدون وعلماء إماميون بالخدمة لدى سلاطين جائرين، مثل الشريف المرتضى وأخيه الرضي، اللذين خدما في كنف الدولة العباسية، ونصير الدين الطوسي والعلامة الحلي، اللذين عملا لدى المغول[٧٧]. ويتناول الكركي حِلّية قبض الجوائز والأموال من سلاطين الجَور، مستلًا على ذلك بقبول الإمامين الحسن والحسين الجوائز من معاوية، ويبرّر ذلك بما لهما من حق في بيت المال[٧٨]. ويقصد من وراء هذا التبرير الردّ على مُنتقديه بسبب قبوله العطايا من الشاه الصفوي الحاكم.

هذا التبرير [حاكم جائر وعالِم (نائب عن الإمام المعصوم)] يجعل الكركي على نقيض من الحكم الصفوي القائم بشكل ظاهر. لكنْ إذا عُدنا إلى مؤلفات الكركي، وخصوصًا رسالته في صلاة الجمعة، حيث يجيز

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦. وفي كلام للإمام أبي جعفر محمد الباقر يتكرر المعنى نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨١.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨١.

(٧٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٤.

إقامتها في زمن (الغيبة)، ومن شروطها (عدالة السلطان)[٧٩]، نجد أن الكركي يقول بعدالة الحكم الصفوي القائم في عهده، حيث خاطبه رأس هذه السلطة (الشاه طهماسب) بقوله: «أنت أحقُّ بالمُلك؛ لأنك النائب عن الإمام، وإنما أكون من عُمالك أقوم بأوامرك ونواهيك»[٨٠]. ولذلك يمكن صياغة حُجج الكركي التي قدّمها على الشكل التالي: إذا كان المرتضى والرضي والطوسي والحلي قد خدموا سلاطين الجور وقبلوا العمل لديهم، فكيف الحال إذا كان السلطان عادلًا؟!

بالعودة إلى رسالة الكركي (قاطعة اللجاج)، فإنه برّر شرعًا عملية استيفاء الخراج والتصرف به في حال وجود «نائب الإمام» العام، الذي كان في هذه الحال الكركي نفسه، والذي شغل مناصبَ بأمرٍ من الشاه نفسه. هذا التبرير منح الشاه قوة مالية مستندة إلى الشريعة، أُضيفت إلى قوته السياسية ـ الدينية. ويبدو أنّ هذه الخطوة «الثورية» في المفهوم الفقهي الشيعي، استمرت تستقطب المعارضين حتى وفاة الكركي، فـ«المقدس» الأردبيلي[٨١]، أحد المعاصرين للشاه عباس الأول، له رسالة عُرفت بـ«الخراجية» يقول فيها بتحريم الخراج[٨٢].

هنا لا بد من الإشارة مجددًا إلى موضوع أساسي يتمحور حول الخلافة والخليفة، حيث كان حكام المسلمين، سواء من العثمانيين أم المغول أم الأوزبك، يعتبرون أنفسهم تابعين للخليفة المسلم الذي كان متمثّلًا بالخليفة العباسي. وهنا نرى مع رضوان السيد أنّ مؤسسة الخلافة، على الرغم من وهنها وضعفها، فإن حكام المسلمين أبقوا عليها «وحرصوا عبر القرون على الاستظلال بشرعيتها وتفويضها» هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الدين

---

(٧٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٨، والكركي، **جامع المقاصد**، ج ٢، ص ٣٧١. ولنا عودة بالتفصيل إلى هذه النقطة في سياق هذا الفصل.

(٨٠) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٦١.

(٨١) المقدس الأردبيلي هو أحمد بن محمد الأردبيلي، ويُعرف بالمحقق الأردبيلي أيضًا. توفي في شهر صفر سنة ٩٩٣/ شباط/ فبراير ١٥٨٥. انظر: محمد بن سليمان التنكابني، **قصص العلماء**، ترجمة مالك وهبي (بيروت: دار المحجة البيضاء، ١٩٩٢)، ص ٣٦٦.

(٨٢) آغا بزرك، ج ٦، ص ٦٨ و١٤٤.

شكّل الحصن المنيع للخلافة، الذي لجأت إليه وسط الظروف المتغيرة وزوال سطوتها السياسية، مُكرِّسة بذلك رمزيتها، وبالتالي رمز بقاء دار الإسلام ووحدتها. هذه الوقائع كانت وراء إبقاء «أمراء الاستيلاء» على الخلافة، على الرغم من اختلاف بعضهم (كالبويهيين الشيعة) مذهبيًّا مع هذه الخلافة[٨٣].

لذا، التبرير الذي قدّمه العلماء، ولا سيما المحقق الكركي، زاد من قوة الشاه الذي انفصل عن العثمانيين وخليفتهم باتخاذه التشيع الإمامي الاثني عشري مذهبًا، وبالتالي اصطفافه خلف الخليفة المتمثل بـ «الإمام الثاني عشر» (المهدي المنتظر)، متخذًا لنفسه خطًّا أيديولوجيًّا متمايزًا عن جيرانه المحدقين به. وعزّز هذا التوجهَ العقائدي تبريرٌ اقتصادي تمثّل بحِلّية الخراج.

مهما كان رأي العلماء، فإن الشاه استفاد من السند الشرعي المنبثق من الشريعة الإسلامية، الذي محّضه إياه الفقيه في مطلع حكمه (٩١٦/١٥١٠)، وفي بيئة شيعية لم يتفق فيها العلماء على تسوية المسائل المتعلقة بالسلطة والسلطان في زمن الغيبة بشكل نهائي. لذلك كان لاعتناق الشاه المذهب الإمامي الاثني عشري الذي ادّعى فيه النيابة عن الإمام الغائب، فائدة اقتصادية جعلته يتصرف بشكل شرعي في أموال الدولة، وليس بالصفة التسلطية أو الغَصبية.

رابعًا: الأهمية السياسية ـ الاجتماعية لإعلان الإمامية وموقف الفقيه من تصرفات الشاه

تبنّى الشاه إسماعيل الصفوي مذهبًا إسلاميًّا أرضى توجهات مشايخ الصفوية، واستجاب للموروث الثقافي الفكري الذي تلقاه الشاه في المراحل المبكرة من عمره، ومتقاطعًا في آنٍ مع الأفكار الشيعية السائدة ضمن مفاهيم الإسلام الشعبي في تلك المناطق. وأخذ في الحدّ من غُلوّ

---

(٨٣) رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام،» الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩١)، ص ٤١.

المفاهيم السائدة، مستعينًا بالعلماء الذين قدّموا عبر فتاويهم ورسائلهم التي تحمل مضامينَ تجديديةً في المجال الفقهي على الساحة الشيعية، حُلولًا اعتبرها حكام الصفويين من ضمن الأسس التي استندت إليها شرعية حكمهم. فمِن ادّعاء النيابة عن الإمام المعصوم، التي تُمثّل ذروة الشرعية وتطلّع كل حاكم/سلطان، مرورًا بالشروط التي تُخوّل صاحبها مثل هذا الادّعاء، مثل الفقاهة والشجاعة والعدالة وغيرها من الشروط التي وضعها العلماء/الفقهاء بالاستناد إلى أقوال الأئمة، التي هي استمرار واستجابة لأقوال النبي؛ لكون الإمامة استمرارًا للنُبوّة.

العدالة من ضمن الشروط التي اشترط معظم علماء المسلمين توافرها في أي حكم أو حكومة، وتطرّقوا لذلك بأقوال متعددة، منها الحديث المنسوب إلى النبي الذي ذكره ابن عبد ربه، وهو: «عدلُ ساعةٍ في حكومة خيرٌ من عبادة ستين سنة»[٨٤]، ومن ذلك ما ذكره ابن رضوان: «سلطانٌ عادل خيرٌ من مطر وابل... عدلُ السلطان خيرٌ من خصب الزمان»[٨٥]. ويقسّم المرادي السلاطين إلى ثلاثة: «سلطان عدلٍ وأمانة، وسلطان جَورٍ وسياسة، وسلطان تخليط وإضاعة»، مُضيفًا أن سلطان العدل والأمانة «له فضائل أربع: الأجر، والثناء، والنصر، والبقاء»[٨٦]. ويذكر الطرطوشي أولى خصال قواعد السلطان التي لا ثبات له دونها «وأحقُّها بالرعاية العدل، الذي هو قِوام المُلك ودوامُ الدول، ورأسُ كل مملكة، سواء كانت نبوية أو صلاحية»[٨٧]. أمّا ابن الحدّاد (محمد بن منصور بن حبيش) (ت٦٤٩/ ١٢٥١)، فيربط بين سياسة الدين والدنيا وبين العدل بقوله: «وكِلاهما [سياسة الدين والدنيا] يَرجِعان إلى العدل، الذي به سلامةُ السلطان وعمارة البلدان»[٨٨]. ويعرّف الكركي العدالة بأنها «لغةً: الاستقامةُ، وشرعًا: كيفيةٌ راسخة في النفس تبعث على مُلازَمة

---

(٨٤) ابن عبد ربه، ج ١، ص ١٠.

(٨٥) ابن رضوان، ص ٨٩.

(٨٦) أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، **كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء، المغرب: دار الثقافة، ١٩٨١)، ص ١٠٧.

(٨٧) الطرطوشي، ص ١٦٩.

(٨٨) محمد بن منصور بن حبيش الواعظ بن الحداد، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٦١ ـ ٦٢.

التقوى والمُروءة، وتتحقق التقوى بمُجانَبة الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، والمُروءة بمجانبة ما يُؤْذِن بخِسّة النفس ودناءة من المباحات والصغائر»[٨٩]. ونشير في هذا السياق إلى أنّ وجود السلطان العادل، أي الإمام المعصوم، أو نائبه عمومًا، هو من شروط وجوب إقامة صلاة الجمعة والعيدين عند الشيعة الإمامية[٩٠].

لصلاة الجمعة[٩١] أهمية خاصة عند المسلمين بكل مذاهبهم؛ نظرًا إلى مدلولها السياسي ـ الاجتماعي، المُتمثّل بالخضوع للخليفة الإمام، حيث يقيم خطباء المساجد الخطبة باسمه، ويُردّدون الدعاء له، وغالبًا في حضور الحُكام المحلّيين، ويتلاقى معظم أفراد المجتمع في هذه المناسبة الأسبوعية. وحول أهمية الجمعة يذكُر كولدر أنها «شعيرةٌ دينية واجبة على كل المسلمين. إن عليهم أن يتجاوزوا كل تمايزاتهم المُفرِّقة، ويُعلنوا انتماءهم إلى القِيم الإسلامية العامة. أما الهدف الأساسي من إعطاء القوة السياسية شرعيةً ما، فهو حماية القيم الإسلامية. فدعمُ القوة السياسية في المجتمع هو بهذا المعنى وبهذه الحدود». فمن خلال صلاة الجمعة يجتمع المسلمون بكافة فئاتهم، وكأنهم يمنحون التأييد المشروط أو غير المشروط للحاكم، وذلك من خلال الخطبة (الموقف) التي يطلقها «إمام الجمعة» الذي يصطفّ خلفه المُصلّون. هذا التأييد يساهم إلى حدّ ما في إيجاد نوع من الانسجام والاستقرار الاجتماعي، ما يؤدي إلى نوع من الحكم السياسي المعقول، وهما الشرطان اللذان لا بدّ منهما «لازدهار الإسلام واجتناب الفتنة»، حيث تقوم السلطة الحاكمة بدورها الداعم والمُحافِظ على الشريعة

---

(٨٩) الكركي، **جامع المقاصد**، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧١ و٤٥٣، والشهيد الثاني، ج ١، ص ٤٠٦ ـ ٤١١.

(٩١) يذكر زين الدين بن علي الشهيد الثاني: «صلاة الجمعة: وهي ركعتان كالصبح عوض الظهر يجب فيها تقديم الخطبتين المشتملتين على حمد الله تعالى والثناء عليه والصلاة على النبي وآله والموعظة». انظر: الشهيد الثاني، ج ١، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤؛ الكركي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٤؛ روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: توزيع دار التعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ٢٤٠؛ محمد علي الآراكي، **زبدة الأحكام** (بيروت: دار الوسيلة، ١٩٩٤)، ص ١٣٣، وأبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ٢ ج (بيروت، دار البلاغة، ١٩٩٢)، ج ١، ص ١٨٥.

والقيم الإسلامية، والتقرّب من الفقهاء بشكل خاص؛ لأنهم كما يقول كولدر: «ينشرون إلى حدٍّ ما أيديولوجيا طاعة وخضوع»[٩٢].

علاوة على الولاء السياسي، إن لصلاة الجمعة معنًى اجتماعيًّا، يُبرز الجماعة بأحلى مظاهرها، مُعبّرة عن ولائها للقيم المشتركة السائدة في المجتمع، وذلك ضمن قناعة عامة واحدة مشتركة، هي كما يشير كولدر «أمر مستقل عن الحكام وسياستهم»[٩٣]. ولذلك اشترط فقهاء المذاهب الإسلامية بعض الشروط الخاصة لتأديتها، فالشافعية يربطون إقامة الجمعة والجماعة بـ «المِصر»، مُتقاطعين بذلك مع المالكية، الذين يتحدثون عن ضرورة «إقامة الجمعة في المِصر الجامع، مُعتبرين المدينة والمِصر ضرورةً دينية لإتمام فرائض الإسلام، وصلاة الجمعة في مقدّمها» على حد تعبير رضوان السيد الذي يرى أنّ الأحناف يضيفون معنى سياسيًّا للمِصر «إذ يُنبّهون للجانب السياسي لصلاة الجمعة، المُتمثّل في وجود الإمام في المِصر الجامع أو المدينة، بما تعنيه الصلاة وراءه من اعتراف بالسلطة الإسلامية ووحدة المسلمين وراء إمامهم في الصلاة والجهاد على الخصوص»[٩٤]. ويشترط الشافعية توافر أربعين شخصًا لإقامة الجمعة، ويذهبون إلى عدم جواز إقامة جُمعتَين في مكان واحد، إلّا عند استحالة لقاء الناس في مكان واحد. أمّا الحنفية والمالكية فيشترطون تأديتها في «مِصر» أو جماعةٍ كبيرة[٩٥].

ذكر العديد من العلماء أعمال الجمعة وما يجب على السلطان القيام به فيها، فالغزالي (٤٥٠/١٠٥٩ ـ ٥٠٥/ ١١١١) يطلُب من الملِك/ السلطان صِيام النهار والاغتسال ولُبس ثياب الصلاة، وأنْ يُصلّي الصبح جماعةً ويتوجّه نحو القِبلة، ويُسبّح الله كثيرًا، وأنْ يُنصِت إلى القرآن، ويُصلّي ويُسبح الله

---

(٩٢) نورمان كولدر، «صلاة الجمعة ونظرية السلطة عند الفقهاء: نموذج السرخسي والشيرازي والماوردي،» الاجتهاد، السنة ٣، العدد ١٢ (صيف ١٩٩١)، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٩٤) رضوان السيد، «المدينة والدولة في الإسلام: دراسة في رؤيتَي الماوردي وابن خلدون،» الاجتهاد، السنة ٢، العدد ٧ (ربيع ١٩٩٠)، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٩٥) T. W. Junboll, «Djum'a,» in: *The Encyclopaedia of Islam; a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, vol. I (1915), p. 1052.

إلى وقت الضُحى[٩٦]. أما أبو حمو موسى الزياني (٧٢٣/ ١٣٢٣ ـ ٧٩١/ ١٣٨٨) فيُذّكر الملك/ السلطان بأنّ يوم الجمعة هو يوم راحةٍ وسَعَة، لذا عليه أن يستعدّ للصلاة، ويتطيّب، ويتطهّر ويخرج في أحسن لباسه بما لا يُخالف الشرع، وبعد فراغه من الصلاة يجلس بمجلس الشكايات، ويأخذ في قضاء الحاجات والفصل بين الخصماء بحضور الفقهاء، وأن يكون هذا اليوم مخصوصًا للرعيّة، يتفقّد فيه الضعفاء، والمساكين، والأرامل، والأيتام والمحتاجين، وأن ينظر في أمور المساجين، ويُوالي ذوي الحاجات والمُستحقّين[٩٧]. وكأنّ على السلطان في هذا اليوم أنْ يُوثّق علاقته بخالِقه وشعبِه على حدّ سواء.

أما الشيعة، فاعتبروا أنّ الجُمعة وإقامتها من المسائل المهمة، ووضعوا لها الشروط التي يذكُرها الكركي، ويُحدّدها بستة زائدة على شرائط الصلاة اليومية، وهي: الوقت، والسلطان العادل أو من يأمره، والعَدَد (خمسة أنفار، أحدُهم الإمام، ولا تنعقد بأقلّ)، والخُطبتان، والجماعة والوحدة[٩٨]. ويذكُرصاحب **الروضة البهية**، أنّ انعقاد الجمعة بالإمام العادل، أو نائبه، ولو كان النائب فقيهًا جامعًا لشرائط الفتوى، واجتماع خمسةٍ فصاعدًا، أحدُهم الإمام، والجماعة، والوحدة، إذ لا تنعقد جُمعتان في أقلّ من فرسخ (ثلاثة أميال[٩٩] أو ٦٠٩، ٤ كلم)، بالإضافة إلى الوقت والخُطبتَين[١٠٠]. ويتفق معظم الفقهاء على ضرورة وجود «نائب الإمام» الذي أصبح مُرادفًا «لـ «الفقيه الجامِع للشروط» عند معظم العلماء الذين أفتوا بالوجوب العيني[١٠١] لإقامة صلاة الجمعة في زمن الغيبة، في حين يُصِرّ فريق آخر على حُرمة إقامتها؛

---

(٩٦) **السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي**، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٩٨) الكركي، **جامع المقاصد**، ج ٢، ص ٣٦٥؛ ٣٧١؛ ٣٨٣؛ ٣٩٢؛ ٤٠٥ و٤١٠.

(٩٩) إبراهيم سليمان، **الأوزان والمقادير: مباحث استدلالية قيمة تشتمل على كل ما يحتاجه الفقيه منها** (صور: مطبعة صور الحديثة، ١٩٦٢)، ص ٨٦، و *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, 10th edition (Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1998), p. 1341.

(١٠٠) الشهيد الثاني، ج ١، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٩.

(١٠١) الواجب التعييني: الواجب الذي تعلق به الوجوب بنفسه كالصوم. انظر: الآراكي، ص ٣١٤.

لغياب السلطان العادل المُتمثّل في الإمام المعصوم. ويلجأ الفقهاء عند ذلك إلى الوجوب التخييري[١٠٢] بينها وبين صلاة الظهر[١٠٣].

برزت مع مسألة صلاة الجمعة إشكالية فقهية لدى العلماء الشيعة، وكانت مسألة خلافية بينهم، حيث عُطّلت أعمال الجمعة التي ارتبط قيامها بوجود الإمام المعصوم الذي يُمثّل الحاكم العادل. لذلك أفرد هؤلاء العلماء رسائلَ خاصة في هذه المسألة، ذكر آقابزرك الطهراني في كتابه **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** ما يربو على أربعة وتسعين عنوانًا حول هذه المسألة في الفترة الممتدّة بين مطلع القرن السادس عشر والقرن العشرين[١٠٤]، تناولت مسألة وجوب أو عدم وجوب إقامة صلاة الجمعة في زمن الغيبة الكبرى للإمام المعصوم الذي بغَيبته فُقد أحد شروط إقامة هذه الصلاة، وهو وجود السلطان العادل الذي يذهب مطلقًا إلى الإمام المعصوم، أو نائبه. وتراوحت آراء العلماء بين الوجوب والتحريم، ومنهم من رأى الجَمع بين صلاتي الظهر والجمعة، أو بالتخيير بين إقامة الجمعة أو الظُهر. وبلغت الرسائل التي كُتبت في العهد الصفوي (٩٠٧ ـ ١١٤٨/ ١٥٠١ ـ ١٧٣٦) حوالي الـ ٥٢ رسالة، أي بنسبة تبلغ حوالى الـ ٥٥ في المئة من مجموع الرسائل التي ذكرها الطهراني.

أبرز العلماء الذين كتبوا في عهد الشاه إسماعيل الأول وابنه طهماسب، كان المحقق الكركي علي بن عبد العالي الذي قال بالوجوب العَيني لصلاة الجمعة مع الفقيه الجامع للشرائط، وزين الدين بن علي الجبعي (الشهيد الثاني) الذي قال بوجوب إقامتها في زمن الغيبة، ومثله علي بن هلال الكركي (الشهير بعلي المنشار)، وحسين بن عبد الصمد، وحسين بن الحسن بن أحمد بن سليمان الغريفي البحراني (ت ١٠٠١/ ١٥٩٢ ـ ١٥٩٣)[١٠٥]. أما حسن ابن المحقق الكركي، فترك رسالة بعنوان «البُلْغة في اعتبار إذن الإمام عليه السلام في شرعية صلاة الجمعة» واعتبر إقامتها مشروطة بإذن

---

(١٠٢) الواجب التخييري: الواجب الذي يتردد الوجوب بينه وبين غيره. انظر: المصدر نفسه.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(١٠٤) آغا بزرك، ج ١٥، ص ٦٢ و٨٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٧٠ ـ ٧١ و٧٥ ـ ٧٦.

الإمام[١٠٦]. وكذلك حسن العاملي المعاصر للشاه طهماسب قال بوجوب إقامتها، في حين قال عبد العالي ابن المحقّق الكركي (ت٩٩٣/ ١٥٨٥) بعدم وجوب إقامتها. كما حقّق القول في صلاة الجمعة علي بن أحمد بن أبي جامع، لكن الطهراني لم يذكر أي موقف له مع إقامتها أو عدمها. بينما كان في مقدمة القائلين بحُرمة إقامتها إبراهيم بن سليمان القطيفي[١٠٧].

وإذا حاولنا جدولة هذه الرسائل[١٠٨]، نحصل على الجداول التالية:

الجدول الرقم (٩ ـ ١)

الرسائل التي ذكرها الطهراني في الفترة بين القرنين السادس عشر والعشرين

الرأي	الوجوب	التحريم	الاستحباب	الجمع بين الظهر والجمعة	غير مذكور	المجموع
العدد	٤٣	٢٦	٣	١	٢١	٩٤
النسبة المئوية	٤٥ ،٧٥	٢٧ ،٦٦	٣ ١٩	١ ،٠٦	٢٢ ،٣٤	١٠٠

الجدول الرقم (٩ ـ ٢)

رسائل الجمعة التي كُتبت في العهد الصفوي

الرأي	الوجوب	التحريم	الاستحباب	الجمع بين الظهر والجمعة	غير مذكور	المجموع
العدد	٣٠	١٦	-	-	٦	٥٢
النسبة المئوية	٥٧ ،٧٠	٣٠ ،٧٦	-	-	١١ ،٥٤	١٠٠

الجدول الرقم (٩ ـ ٣)

الرسائل التي كتبت في عهد الشاه إسماعيل وابنه طهماسب

الرأي	الوجوب	التحريم	الاستحباب	الجمع بين الظهر والجمعة	غير مذكور	المجموع
العدد	٦	٣	-	-	١	١٠
النسبة المئوية	٦٠	٣٠	-	-	١٠	١٠٠

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٦، وج ١٥، ص ٦٩.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٦٢؛ ٧٣ و٧٥.

(١٠٨) إحصائيات هذه الجداول استخلصت من المعلومات الواردة في كتاب: المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٦٢ و٨٢. انظر الجدول الملحق الرقم (٣ ـ هـ) ص ٤٢٤ من هذا الكتاب.

بحسب هذه الجداول، نجد أن نسبة العلماء الذين أفتوا بوجوب إقامة صلاة الجمعة في زمن الغيبة كانت حوالى الستين بالمئة في عهد الشاه إسماعيل وابنه طهماسب، وتتراجع بشكل بسيط لتبلغ حوالي الـ ٥٨ بالمئة في العهد الصفوي بشكل عام، وتتراجع إلى حوالى الـ ٤٦ بالمئة إذا أخذنا بالاعتبار الرسائل التي ذكرها الطهراني طوال القرون الأربعة.

أما نسبة الذين قالوا بالحرمة، فبدأت بالثلاثين في المئة في عهد إسماعيل وابنه، لترتفع إلى حوالى ٣١ في المئة خلال العهد الصفوي، ولتستقر على حوالى الـ ٢٨ في المئة خلال كامل الفترة. ويُلاحَظ ازدياد نسبة الرسائل التي لم يُحدّد موقف أصحابها، وتدرجت هذه النسبة بثبات من العشرة في المئة إلى حوالي الـ ١٢ في المئة، ثم إلى الـ ٢٢ في المئة. هذه النسب إنْ دلّت على شيء، فإنها تدلّ على مدى تقارُب الفقهاء من السلطان/ الشاه في عهد الشاه إسماعيل وابنه طهماسب، حيث اعترف الفقهاء الذين أفتوا بوجوب إقامة صلاة الجمعة في زمن الغَيبة بعدالة الشاه بشكل غير مباشر؛ لأنّ عدالة السلطان من شروط إقامة هذه الصلاة.

ولا شك في أنّ مسألة إضفاء العدالة على الحكم القائم تعني شَرعَنة هذا النظام، ورمي مُخالفيه بعدم الشرعية والخروج عن الجماعة القائمة، ما حرّك المتضررين من هذا الموقف الفقهي على الصعيدين السياسي والديني، وفي طليعتهم القزلباش والإخباريون الذين أصبحوا في خندق واحد بمواجهة الشاه والأصوليين. ويبدو أن المصالح السياسية الاجتماعية كانت وراء هذا الموقف الفقهي الذي اتّخذه الأصوليون وفي مقدمهم المحقق الكركي، تمامًا كما كانت الأحوال في مراحل المرتضى، وابن طاوس والعلامة الحلي الذين اعتُبروا نماذج سار الفقهاء على منوالهم. ويبدو أنّ في موقفَي ولدَي الكركي، حسن وعبد العالي، ما يشير إلى ذلك، إذ إنهما لم يقُولا بـ «الوجوب العيني» لصلاة الجمعة في زمن الغَيبة كوالدهما. أمّا حسن فقد فرغ من رسالته (البُلغة) في أول شعبان ٩٦٦/ ٢٠ أيار/ مايو ١٥٥٩، أي بعد اتفاقية أماسيا عام ١٥٥٥التي وضعت حدًّا للصراع الصفوي ـ العثماني الذي بدا في أحد جوانبه وكأنه صراع بين جماعتين مذهبيتين، إذ كان رأس كل جماعة منهما يحاول أن يظهر بمظهر المُدافع الشرعي عن جماعته، وبعد الصلح أصبح هذا

المطلب في مرتبة ثانوية، وذلك بعد انصراف الشاه لمحاربة القزلباش والحَدّ من سيطرتهم ونفوذهم بأي وسيلة، فكانت فكرة إدخال الأسرى الجورجيين والشركس وأبنائهم في خدمة الدولة الصفوية، حيث سينبثق منهم فِرقة الغلمان في عهد الشاه عباس الأول، وبالتالي تقدّم الوضع الداخلي على الخطر الخارجي. أمّا عبد العالي (ت٩٩٣/ ١٥٨٥)، فعاش إلى الفترة التي شاهد فيها الصراع بين أبناء البيت الصفوي الواحد، حيث قام من كان يستأثر بالسلطة بتصفية من كان طامعًا فيها. ولا شك في أنه عايش الفترة التي قيل إن الشاه إسماعل الثاني حاول فيها إظهار التسنُّن في بلاد فارس. هذا بالإضافة إلى تدخُّل الحريم في شؤون الحكم (باريخان خانم أخت حيدر وإسماعيل، وخير النساء بيكم أو مهدى عليا زوجة محمد خُدابنده). وكان لا بدّ لهذه الأمور من أن تترك أثرها في وعي الفقيه، ما ينعكس على مواقفه. فمن هنا يبدو أنّ ولدَي الكركي آثرا الابتعاد عن موقف أبيهما الذي يعترف بطريقةٍ ما بشرعية وعدالة السلطان/ الشاه، والتحوُّل إلى الطرف الآخر. هذا الموقف المُتّخَذ من قِبلهما، الذي سبق إليه إبراهيم القطيفي، هو نوع من الاحتجاج المُفضي إلى نزع الشرعية والعدالة عن الشاه الحاكم.

في موقف لافت، يذكُر الطهراني بعض الإخباريين الذين قالوا بالوجوب العَيني لإقامة صلاة الجمعة، مثل عبد العظيم بن عباس الاسترابادي الإخباري[١٠٩]، وكذلك محمد بن الحسن الحر العاملي الذي كان إخباريًّا صِرفًا[١١٠]، فإنه أفتى بوجوب إقامة الجمعة[١١١]، ويذكر في كتابه **أمل الآمل** كُتبه، ومن بينها «رسالة الجمعة في جواب من ردّ أدلّة الشهيد الثاني في رسالته في الجمعة»[١١٢]. والمعروف أنّ «الشهيد الثاني»

---

(١٠٩) آغا بزرك، ج ١٥، ص ٧٣. وقال يوسف البحراني (ت١٤ جمادى الأولى ١١٨٦/ ١٣ آب عام ١٧٧٢) في كتابه **لؤلؤة البحرين في الإجازة لقرني العين**: إن «السيد عبد العظيم من أصحابنا الإخباريين» وهو من تلامذة الشيخ البهائي. انظر: الأفندي، ج ٣، ص ١٤٦.

(١١٠) محسن عبد الكريم الأمين، **أعيان الشيعة** (دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٣٦)، ج ٤٤، ص ٥٣.

(١١١) آغا بزرك، ج ١٥، ص ٧٩.

(١١٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، **أمل الآمل**، تحقيق أحمد الحسيني، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٤٤.

زين الدين بن علي الجبعي، ممّن قالوا بوجوب إقامة (الجمعة) في زمن الغيبة. ويندرج موقفه هذا في محاولة إيجاد دور تأسيسي للفقيه ضمن «الجماعة» والمُتمثّل في «النيابة عن الإمام المعصوم».

ما يصدُق على صلاة الجمعة ينسحب على صلاة العيدين، حيث يذكر الكركي أنّ شرائطها مثل شرائط الجمعة «إلّا الخُطبتين، ومع اختلال بعضها تُستحبّ جماعةً وفُرادى»[113]. وتدخل العدالة أيضًا في شروط إقامة صلاة العيدين، والظاهر أنّ كل من أوجب إقامة صلاة الجمعة في زمن الغيبة أوجب صلاة العيدين.

في سياق الأمور التي أثارت جدلًا في زمن المحقق الكركي مسألة تحديد القِبلة، التي اجتهد الكركي في تصحيح أوضاعها في بلاد خراسان، ما أدّى إلى اصطدامه بالصدر غياث الدين منصور الدشتكي، حيث انتصر الشاه للكركي، ما أدّى إلى عَزل الدشتكي وتنحيته عن الصدارة.

كان هذا التجاذب بين الفقيه والشاه في سياق التأسيس لمقولة النيابة عن الإمام المعصوم في الأمور السلطوية أو «الحاكمية»، التي بدأت منظومتها الأيديولوجية مع محمد بن مكي الجزيني (الشهيد الأول) الذي كتب **اللمعة الدمشقية** للحاكم السربداري علي بن المؤيد، وأمره بالرجوع إليها. أمّا الكركي، فقدّم من موقعه بصفته فقيهًا جامِعًا للشرائط، فتاوى في الخراج، وصلاة الجمعة والعيدين، وهي مسائل يبدو أنه كان مسكوتًا عنها باعتبار أنّ مشروعيتها ووجوبها منوطان بوجود الإمام المعصوم، أو وكيله، الذي صار يعني الفقيه الجامع للشرائط، وبالتالي فإن هذا الفقيه هو الحاكم الشرعي. وعمل الأصوليون على التأسيس لهذه الفكرة والعمل بها، وكان أبرز الفقهاء الأصوليين في المراحل المبكرة من تاريخ الدولة الصفوية المحقق الكركي، وأتباعه: درويش محمد بن الحسن، وعلي بن هلال الكركي، وحسين بن عبد الصمد وغيرهم.

في هذا السياق أسبغ الفقهاء الشرعية على النظام السياسي القائم،

---

(١١٣) الكركي، **جامع المقاصد**، ج٢، ص ٤٥٣. وترد بالمعنى نفسه في: الشهيد الثاني، ج ٢، ص ٤١١ ـ ٤١٢.

وبادلهم الشاه مواقفهم هذه مُؤازرةً في المجالات السياسية ـ الدينية ضدّ خصومهم (الكركي ـ الدشتكي)، وذلك ضمن إطار لا يمسّ التوجه السياسي العام للصفويين، القائم على اعتبار الشاه/ المرشدِ الكامل رأسَ الهرم السياسي ـ الديني للدولة القائمة.

خامسًا: الصراع بين الفقهاء الداعمين للسلطان/ الشاه والمُعارضين له، وأسباب ذلك

نظرًا إلى المهامّ المُلقاة على عاتق الحاكم/ السلطان، والصفات/ الشروط الواجب توافرها فيه، اعتُبر هذا الحاكم أهم مصادر القوة التي تبسط السيادة على كامل البلاد الواقعة ضمن سيطرته. وفي هذا المجال لم تكن الدولة الصفوية استثناءً، حيث كان الشاهات الصفويون يريدون الحفاظ على سيادتهم، والبقاء مصدر القوة الأساسية في الدولة، ومانِحي الشرعية لكل القوى الموجودة في بلادهم. ومنتهى الشرعية في أي دولة إسلامية شيعية يتجلّى في وجود الإمام المعصوم على رأس الحُكم فيها. وما من شك في أنّ مفهوم العصمة الذي نشره علماء الشيعة منذ مطلع القرن العاشر الميلادي، كان لإظهار سُموّ «إمام الشيعة مقابل الخليفة السُنّي»، بحسب تعبير سافوري[114]. غير أن هذه العصمة لم تعد متوافرة في أي «إمام» بعد غيبة الإمام الثاني عشر. من ثَم أخذ العلماء في التصدّي للحاكمية في الجماعة الشيعية استنادًا إلى الأقوال المتواترة عن الأئمة. لذا، يمكن القول إن الشيعة وجدوا أنفسهم أمام إشكالية: فهم يعيشون في ظل نظام أو أنظمة سياسية غير عادلة من جهة، وهم مأمورون من جهة ثانية بالتحاكم إلى الفقيه الراوي لأحاديث الأئمة، الذي عُبِّر عنه في ذاكرة الجماعة بـ «الفقيه الجامع للشرائط»، أو «المَرجع» أو «نائب الإمام»؛ لأنّ مَن تحاكم إلى السلطان غير العادل أو قُضاتِه «في حقٍّ أو باطل، فإنما تحاكَم إلى الطاغوت، وما يحكم به فإنما يأخذ سحتًا، وإن كان حقًّا ثابتًا له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت»، حسبما يقول الإمام جعفر الصادق في ما رُوي عنه[115].

(١١٤) Savory, «The Safavid State and Polity,» p. 188.

(١١٥) الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ٦٧.

تماهى فقهاء الشيعة مع هذا الموقف، وعاشوا في كنف الدولة العباسية وغيرها من الدول السلطانية وصولًا إلى العهد الصفوي، حيث برزت إشكالية جديدة، تمثّلت في قيام دولةٍ أعلنت المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لها، وعملت على نشره مُستعِينةً بالعلماء الشيعة أينما وُجدوا، واستقدمتهم إلى البلاد الخاضعة لها. كما قام الصفويون بابتداع أيديولوجيا تتماشى والمرحلة التي يعيشون، مُدّعين الانتسابَ إلى النبي محمد، والنيابةَ عن الإمام المهدي، وغيرها من الصفات التي تجعل الشاه على رأس الهرم السياسي والديني في آنٍ واحد.

خلق هذا الواقع نوعًا من التحدّي، الأمر الذي يستدعي نوعًا من الاستجابة والتكيف أو الصراع. فالواقع السياسي المُتديّن للسلطة الصفوية دفع العلماء إلى سلوك طريقين: إحداهما تستحضر مخزونات التراث والثقافة والوعي الشيعية، ويُوظّفها في الحفاظ على النهج التقليدي الرامي إلى عدم الخروج وتأسيس أي دولة قبل ظهور الإمام المهدي. واعتمد أصحاب هذا النهج في موقفهم هذا على روايات مروية عن الأئمة المعصومين، ومنهم الإمام علي بن الحسين (زين العابدين) الذي يذكر الكليني رواية له يقول فيها: «والله لا يخرُج واحدٌ منّا [الشيعة] قبل خروج القائم عليه السلام، إلا كان مثلُه مثل فرخٍ طار مِن وَكْرِه قبل أن يستوي جناحاه، فأخذه الصِبية، فعبثوا به»[116]، مُتماهين مع الرؤية الشيعية التقليدية المُتمثّلة في نفي الدولة؛ لأن الغَيبة ـ كما يقول بعض الباحثين ـ هي «تعبير احتجاجي على الدولة القائمة، يستبطن حَجْب مشروعيتها»، وبالتالي فالدولة لا تتحقق إلا زمن الظهور، ما يعني «انقطاع إمكانية تحقيق الدولة الشرعية»[117]. أما **الطريقة الثانية**، فانطلقت من المخزون ذاته، وأسّست لنظرة سياسية دينية جديدة اتصفت

---

(116) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الفروع من الكافي**، ٦ ج، ط ٣ (بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٩٨١)، ص ٢٦٤، ومحمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، عنى بتصحيحه وتحقيقه وتذييله عبد الرحيم الرباني الشيرازي، ٢٠ ج، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١١، ص ٣٦. ويذكر النوري الطبرسي في **مستدرك الوسائل** روايةً بالمعنى نفسه عن الإمام محمد الباقر، وهي «ومثلُ مَن خرج منّا أهلَ البيت قبل قيام القائم(ع) مثلُ فرخٍ طار ووقع من وكره، فتلاعبت به الصبيان». انظر: النوري، ج ١١، ص ٣٧.

(117) إبراهيم، ص ٤٨.

بشَرعنة الوضع السياسي القائم. وكان للفقيه دورٌ في هذه المنظومة الفكرية، وهذا الدور عُرف بمصطلح «الولاية العامة أو المطلقة للفقيه» تأسيسًا على مقولة إن كل ما للإمام المعصوم هو للفقيه الجامِع للشروط. واستدعى هذا الوضع تحرُّك الفقهاء من كِلا الاتجاهَين، الأصولي والإخباري.

ما من مرية في أنّ أي تصوُّر جديد سيواجه نوعًا من التشكيك والتشهير بصاحبه، ويمكن أن يؤدي إلى مقتله في نهاية المطاف، وذلك بحُجة الدفاع عن وحدة الجماعة. وفي الدولة الصفوية برز علماء عملوا على نشر المذهب الشيعي، منهم من كان يشغل منصبًا عاليًا في الإدارة السياسية ـ الدينية الحاكمة، مثل الصدر، ومنهم من كان يُدانيه أو يأتي في مرتبة دون ذلك في المراحل المبكرة من تاريخ الدولة الصفوية، مثل «شيوخ الإسلام» في المدن، والقُضاة، وخطباء المساجد وأئمة الجمعة. وفي هذا السياق نشير إلى أن منصب «شيخ الإسلام» أخذ في التنامي على حساب الصدر، ما أدّى إلى نشوب صراع بين متقلّدي هذين المَنصِبَين، وهو ما تجلّى في الصراع الذي نشأ بين «شيخ الإسلام» مُمثَّلًا بالمحقق الكركي، و«الصدر» مُمثلًا بجمال الدين الاسترابادي، ونعمة الله الحلي وغياث الدين منصور الدشتكي[118].

دفع جمال الدين الاسترابادي، وبطريقة لا تخلو من الذكاء والدهاء، بالكركي إلى أنْ يتتلمذ له، وذلك في محاولة منه لإظهاره وكأنه في مرتبةٍ علمية أدنى منه، وبالتالي الإبقاء على عُلو مقام «الصدر» حيال «شيخ الإسلام» أو «خاتم المجتهدين» اللذين جمعهما الكركي معًا. أما الصدر غياث الدين منصور الدشتكي، فكان من وزراء حسين بايقرا التيموري، حاكم هراة، دخل في خدمة الدولة الصفوية مثل غيره من الذين انخرطوا في أجهزة هذه الدولة

(١١٨) غياث الدين الدشتكي هو الأمير منصور بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن إسحق الحسيني الدشتكي الشيرازي، توفي في شيراز عام ٩٤٨/١٥٤١ ـ ٢. من علماء القرن العاشر/ السادس عشر، اشتهر بالفلسفة وعلم الكلام والمنطق والفلك والرياضيات وغيرها. انظر: غياث الدين بن همام الدين الحسيني خواند أمير، **تاريخ حبيب السير**، مقدمة جلال الدين همائى وزير نظر محمد دبير سياقى، ٤ ج، ط ٣ (تهران: كتابفروشى خيام، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ٦٠٣؛ الخوانساري، ج ٧، ص ١٧٦ ـ ١٧٨؛ عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة: حياتهم ـ آراؤهم**، قدم له محمد جواد مغنية (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٧)، ص ٦١٥، ومحمد رضا الحكيم، **تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٨٣)، ص ٥٨٧.

بعدما شغلوا مناصبَ مهمة في الدول التي انهزم حُكامها وأصبحت جزءًا من بلاد الصفويين. ذكر اسمه لتولّي منصب الصدارة بعد وفاة جمال الدين الاسترابادي (ت٩٣١/ ١٥٢٥)، مدعومًا من «الوكيل» الميرزا حسين، لكنه فشل في مسعاه، وعُين في عام ٩٣٦/ ١٥٢٩ صدرًا بالمشاركة مع نعمة الله الحلي، واستمر في هذا المنصب حتى عام ٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ١٥٣٢، وذلك عندما عزله طهماسب بعد خلافه مع المحقق الكركي(١١٩). ويبدو أن غياث الدين لم يستجب لمطالب وتوجيهات الكركي الذي عيّنه الشاه طهماسب عام ٩٣٥/ ١٥٢٧ شيخًا للإسلام وخاطبه بـ «خاتم المجتهدين» و«نائب الأئمة المعصومين». فنشب الصراع بينهما، تمحور حول تعيين جهة القِبلة التي غيَّرها الكركي في الكثير من الأماكن في بلاد الصفويين. هذه المسألة أقلقت ـ على ما يبدو ـ «الصدر»، وجعلت صورته تهتز وهو المسؤول عن تأمين الوحدة والانسجام بين عقيدة الناس وعقيدة الحاكم، فعارَض الكركي الذي لم يستلسم بدوره، بل استمر في محاولاته الهادفة إلى ضبط اتجاه القبلة، وهندسة المساجد والمآذن والقباب بما يتناسب والاتجاه الذي عيّنه، كما نظّم الخراج والقضاء. وتذكر المصادر أنّ المُحقّق الكركي علِم عن طريق الوشاية بعدم تقيُّد غياث الدين بقوانين «الشريعة المطهّرة»، ويبدو أنّ لارتباطاته السابقة تأثيرًا في هذا الموقف، إذ بالإضافة إلى كونه وزيرًا في دولة حسين بايقرا(١٢٠)، يذكر نيومان (Newman) أنّ الدشتكي كان على علاقة طيبة مع السلطان بايزيد الثاني العثماني(١٢١).

تناظَر الكركي والدشتكي في حضرة الشاه طهماسب الذي مال إلى ترجيح رأي المُحقق، واستعفى الصدر من منصبه، فخرج إلى شيراز، وبقي فيها حتى وفاته(١٢٢). وإذا ربطنا تاريخ هذه الواقعة، وهو عام ٩٣٨/ ١٥٣١ ـ

---

(١١٩) قزويني، ص ٢٨٦.

(١٢٠) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(١٢١) A. J. Newman, «Religion, Philosophy and Science,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8 (1995), p. 781.

(١٢٢) عباس بن طهماسب بن إسماعيل بن حيدر الصفوي، **تذكره شاه طهماسب [مذكرات الشاه طهماسب]**، با مقدمه وفهرست أعلام أمر الله صفرى، ط ٢ (تهران: انتشارات شرق، ١٩٨٤)، ص ١٤، والخوانساري، ج ٧، ص ١٧٨.

١٥٣٢، أي في الفترة الثانية من وجود الكركي في البلاط الصفوي، وفي العقد الأول من حكم الشاه طهماسب الذي اتصف بسيطرة القزلباش على المقاليد السياسية في الدولة، نجد أنّ التقارب الذي كان بين الشاه والفقيه، كان مُوجّهًا ضدّ الصدر، مع غيره من كبار الموظّفين في الدولة، ولا سيما القزلباش منهم. وفي تعاوُن الصدر نعمة الله الحلي مع العلماء وغيرهم للإيقاع بين الكركي والشاه دليلٌ واضح على هذا التوجُّه.

لم يسلم الكركي كذلك من سطوة القزلباش، إذ يتحدّث كلُّ مَن تعرّض لترجمة حياته عن حادثة محمود بيك المهردار القزلباشي التي انتهت بمقتله[١٢٣]. وفي هذه الحادثة ما يدلّ على مدى استياء القزلباش من ازدياد قوة الكركي ونفوذه، حيث إنه أخذ في ضبط السلوك الديني وتصحيحه، بدءًا من أعلى المناصب في السلطة، وصولًا إلى مستوى الإنسان العادي. فمن تعليمِه للأمراء والحُكام أصول الشريعة، إلى ضبط اتّجاه القِبلة، وصولًا إلى تعيين الخطباء والأئمة في المساجد، حتى إنّ من كان يعزله الشيخ كان يُعتبر محرومًا من الاستخدام إلا إذا أعاد الشيخ نفسُه تعيينه[١٢٤]. هذه الثقة التي محضها الشاه للكركي تعني استلابها من القزلباش وغيرهم، مثل الصدر، أو القضاة والعلماء، لذلك كانت هذه الهجمة المتعددة الأطراف على الكركي، حيث شغل العلماء طرفًا منها.

من أبرز العلماء الذين عارَضوا الكركي كان معاصره إبراهيم بن سليمان القطيفي البحراني الذي كان من تلامذة الكركي وممن يروي عنه بالإجازة، والذي عارضه في مسائلَ عدة، أهمُّها مسألتا صلاة الجمعة، والخَرَاج. حيث كتب في الأُولى مؤلّفًا بعنوان: «رسالة في صلاة الجمعة»، قال فيه بحرمة

---

(١٢٣) واعتبرت هذه الحادثة في عداد كرامات الكركي، وخلاصتها أن محمود بيك ألدّ أخصامه، كان في ميدان صاحب آباد في تبريز مشغولًا بلعب الصولجان مع الفرسان بحضرة الشاه طهماسب، وكان الشيخ مشغولًا بقراءة الدعاء السيفي ودعاء الانتصاف للمظلوم المنسوب إلى الإمام الحسين، وما إن وصل إلى: «قرّ بأجلَه وأيتِم وَلَدَه» حتى وقع محمود بيك من على ظهر فرسه، واندقّ عنقه ومات. وفي رواية ثانية أن محمود بك كان ينوي الهجوم على منزل الشيخ ليقتله بسيفه، وبعد انتهاء الاستعراض توجّه لتنفيذ مخططه، فتعثرت به فرسه ووقع، ومات. انظر: الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٣.

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

إقامتها في زمن الغَيبة[١٢٥]. وفي الثانية، حمل مؤلّفه عنوان: «السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج في حل الخراج»، ناقض فيها أيضًا موقف الكركي الذي أجاز للشاه حقّ جباية ضريبة الخراج[١٢٦]. وعاب القطيفي على الكركي قبوله هدايا السلطان وعطاياه، حيث تذكر المصادر أن الكركي كان يأخذ سبعين ألف دينار سنويًّا من الشاه إسماعيل، وعُيّن له في عهد الشاه طهماسب سبعمئة تومان سنويًا بعنوان سيورغال في بلاد عراق العرب[١٢٧]. فردّ الكركي على القطيفي، مستعينًا بالمخزون الثقافي الشيعي، قائلًا له: إنّ الإمام الحسن «قد قبل جوائز معاوية، ومُتابعتُه [الإمام الحسن] والتأسّي به إمّا واجبة أو مندوبة، وتركُها إما حرام أو مكروه، كما تحقق في الأصول. وهذا السلطان لم يكن أنقص درجةً من معاوية، وأنت لم تكن أعلى رُتبةً من الحسن!»[١٢٨]. ويورد الكركي حديثًا فيه «أن الحسن والحسين كانا يقبلان جوائز معاوية»[١٢٩]. وعارض الكركي القطيفي في بعض مقولاته، حيث كتب مؤلفًا بعنوان: «رسالة السجود على التربة المشوية» عام ٩٣٣/١٥٢٦ ـ ٧ ردّ فيها على القطيفي الذي منع السجود عليها[١٣٠].

تقف وراء هذا التضادّ العوامل الثقافية والمنطلقات الفكرية للمدرستين الفقهيتين اللتين ينتمي إليهما الكركي والقطيفي، فالأول أصولي والثاني إخباري، ففي حين استمر الإخباري وفيًّا للتراث الشيعي القائل بالانتظار وعدم قيام أي نظام سياسي عادل قبل خروج المهدي الذي احتجب احتجاجًا على ظلم وجور حكام الزمان المغتصبين لحق الإمام، طوّر الأصولي ما بدأه محمد بن مكي الجزيني (الشهيد الأول)، الذي أسّس لنيابة الفقيه الجامع للشروط

---

(١٢٥) الأفندي، ج ٣، ص ١٥ ـ ١٧، وآغا بزرك، ج ١٥، ص ٦٢.

(١٢٦) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية ـ القاجارية** (بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩)، ص ١٤٤.

(١٢٧) الأفندي، ج ٤، ص ٤٤١.

(١٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦.

(١٢٩) علي بن عبد العالي الكركي، **قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج**، في: الكركي، **رسائل المحقق الكركي**، ج ١، ص ٢٧٤.

(١٣٠) آغا بزرك، ج ١٢: **الزائرية ـ سيه كاران**، ص ١٢٦.

عن الإمام المعصوم في الأمور الحاكمية، لتصبح في التداول الفقهي تحت تعبير «ولاية الفقيه» العامة الذي نصّبه الأئمة حاكمًا، واعتبر الخميني هذه الولاية «أمرًا اعتباريًا»[١٣١]. هذا الاختلاف لم يبق محصورًا بين القطيفي والكركي، بل امتد ليشمل تلامذة المحقق، مثل الصدر نعمة الله الحلي الذي انقطع عن أستاذه، وتتلمذ للقطيفي وصار يرى رأيه، بل إنه حاول الإيقاع بالكركي، وكذلك الحسين بن أبي القاسم بن الحسين العودي الأسدي الذي ردّ على كتاب الكركي «جواب السؤال عن إثبات المعدوم»، بكتاب ذكره الطهراني تحت عنوان «الردّ على جواب المحقق الكركي»[١٣٢]. ويبدو أن معارضة الكركي امتدت لتشمل الفقهاء الأصوليين أيضًا، فها هو ذا حسين بن عبد الصمد الذي يمثّل امتدادًا لخط الكركي، يرفض الصلاة إلى اتجاهات القِبلة التي عيّنها المحقق من قبل[١٣٣].

تقاطعت في هذه الخلافات مصالح كلٍّ من القزلباش والعلماء الإخباريين والصدور من جهة، والشاه والعلماء المجتهدين الأصوليين من جهة ثانية. والمجتهدون المعنيون هنا هم الذين وجدوا أن المصلحة تقتضي التأسيس لنظرة جديدة تُعتبر «ثورية» إلى حد ما في التعاطي مع السلطان، وفي النظرة إلى النظام السياسي وإقامة الدولة في زمن الغيبة. ومن ثمّ تقاطعت العوامل الأيديولوجية والسياسية والدينية معًا، وكانت وراء الصراع الذي شكّل الشاه والفقهاء المنخرطون في بناء دولته إحدى جبهتيه، بينما تشكلت الجبهة الثانية من القوى السياسية ـ الدينية التي تضرّرت مواقعها وأيديولوجياتها. فالقزلباش الذين حضنوا الحركة الصفوية، وقادوها من حالة الدعوة إلى الدولة، وجدوا أنفسهم أحقَّ من غيرهم بتولّي المناصب السياسية وبالاستئثار بالسلطة، فعملوا على إفشال توجُّه الشاه إسماعيل وسياسته الرامية إلى إقصائهم عن المراكز المهمة في الدولة في المجالين السياسي والديني.

---

(١٣١) روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص٥٠.

(١٣٢) آغا بزرك، ج ١٠: **ذائعة ما تم ـ الرسائل والمكاتيب**، ص ١٩٢.

(١٣٣) الأفندي، ج ٣، ص ١١١.

أصبح يتقلّد منصب الوكيل الذي كان حكرًا عليهم، غيرُهم من التاجيك بحسب تعبير القزلباش، وكانت النتيجة أنْ قُتل العدد الأكبر من مُتقلّدي هذا المنصب على يد القزلباش. أمّا على الصعيد الديني، فمركز خليفة الخلفاء الذي تقلّده القزلباش أيضًا، وكان من المناصب الدينية الأكثر أهمية؛ لكونه نيابة عن المرشد الكامل، يكاد أن يختفي بعد قيام الدولة، وذلك تبعًا لتطورات المرحلة. فالدعوة الصفوية التي استلزمت وجود علاقة ناظمة للترابط بين المرشد الكامل والمريد، والتي كانت تمرُّ بـ «خليفة الخلفاء» والخلفاء والبيرا، لم تعد تتماشى مع مرحلة الدولة. لذلك كانت هذه العلاقة مُعرّضة للتفكك والانهيار نتيجة التطورات والمستجدات التي تتطلبها مرحلة الدولة، فخَفَتَ نور خليفة الخلفاء الصوفي، لتشرق أشعة الصدور، ورفَدَهم العلماء لنشر مبادئ المذهب الإمامي الاثني عشري. حيث كان هؤلاء الطارئون (العلماء) في بنية الدولة الصفوية، هم الأساس في المنظومة الفكرية الشيعية، فالفقيه الجامع للشروط مُرادف للحاكم في الذاكرة الجماعية الشيعية. ورُسم هذا الدور بحسب الأقوال المتواترة عن الأئمة المعصومين، ويكاد أن يكون موضع إجماع من علماء الشيعة بانتماءاتهم الفقهية كافة، وإن كانوا يختلفون في كيفية تأديته في الواقع المَعيش. فلذلك كان هذا الصراع الذي بدا وكأنه صراع بين سلطانٍ وفقيه سلطان من جهة، وفقهاء مُستقلّين عن السلطان أو مُعارضين له من جهة ثانية.

بينما يبيّن الواقع أن هذا السلطان كان يؤسس دولة سياسية، ويستعير من الديني أسباب قوته، حالُه في ذلك حال معظم الدول السلطانية في تلك الفترة، إذ جُوبه بالمعارضين السياسيين الذين استعانوا أيضًا بالدين وفقهائه، ليسلبوا الشرعية من النظام القائم، وليستأثروا بسلطة اعُتبرت قائمة بتضحياتهم، ولا سيما بعد الهزائم المتتالية التي مُني بها رأس السلطة المرشد الكامل/ الباديشاه في چالديران وبعدها.

هكذا أصبح الوضع السياسي ـ الديني مُوزَّعًا بين جهتين: الفقيه الأصولي والشاه من جهة، والمعارضة والفقيه الإخباري من جهة ثانية. ولا يجمع أركان هذه المعادلة ولا يَنظِمُ عِقدها إلّا الخوفُ على ضياع المكاسب في حال تخلّي أي فريق عن موقعه داخل هذه المعادلة. ومهما كانت

الأحوال فإن المجتهدين الأصوليين خلقوا حالة لم يعد بمقدور الإخباريين تجاهُلها، إذ أفتى الحرّ العاملي وعبد العظيم الإخباريان بوجوب إقامة صلاة الجمعة التي حرّمها القطيفي؛ ما يعني استبطانًا لإمكانية وجود السلطان العادل أو «نائب الإمام» العامّ، وبعبارة أوضح: هو اعتراف غير مباشر بإمكانية إقامة دولة في زمن الغَيبة، فيها سلطانٌ عادل أو فقيه مُطلَق الصلاحية، الذي عُبّر عنه بـ «الولي الفقيه» صاحب «الولاية العامة المطلقة» أو الحاكمية المطلقة.

سادسًا: التوافق بين الفقيه الداعم للشاه والشاه، والاختلاف بينهما

تتميز نظرة الفقيه إلى السلطان في المذهب الشيعي باعتبار الحاكم غير المعصوم مُغتصِبًا للسلطة في حال وجود هذا الإمام، أما وقد غاب الإمام فإن إمكانية قيام هذه الدولة مرتبطة بظهوره. أمّا النظرة الغصبية فظلّت موجودة، في حين اعتُبر الفقيه الجامع للشروط نائبًا للإمام، وذلك عملًا بالأحاديث الواردة عن الأئمة المعصومين. هذه الجدلية تجعل العلاقة بين الفقيه/ المجتهد وبين السلطان غير المعصوم في حالة تجاذُب وتداخُل مثل تداخل الديني والسياسي في المنظومة الفكرية الإسلامية.

دافع معظم الفقهاء عن طاعة السلطان، عبر تبرير الخضوع له من خلال أحاديث وأقوال منسوبة إما إلى النبي أو إلى السلف الصالح، ويرى كولدر أنّ ذلك لم يكن موقفًا انتهازيًّا من جانبهم «بل لأنهم رأوا ذلك مفيدًا في إجراء الأحكام العملية التي لا يُجريها في مجتمع منظم غيرُ السلطة الفاعلة»[١٣٤]، ويرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ «وجود حكومة ضابطة تملك سلطة فوق الأفراد والجماعات، كان ضرورة في جميع الأحوال»، إذ لا يمكن أن تستقيم أمور الناس في المجتمع دون الحكومة ذات السلطة، التي «تُنفّذ النظام على الأفراد والجماعات»[١٣٥].

(١٣٤) كولدر، ص ١٥٣.

(١٣٥) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ٦٥.

سجّلت العلاقة بين الفقيه والسلطان حالاتٍ من التعاون والاستتباع، وكذلك حالات من الاستقلالية والخصومة. فمن حالات الاستقلالية، نجد في الدولة العثمانية فقهاء من أمثال محمد أفندي البرقاوي الحنفي الصوفي (ت ٩٨١/ ١٥٧٣)، المعاصر للسلطان سليمان القانوني، الذي كان مُناوئًا لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي ومستقلًا عن السلطان أيضًا، وكذلك نجم الدين الغزي (ت١٠٦١/ ١٦٥١) الذي حذّر من مصاحبة السلطان[١٣٦].

أما موقف فقهاء الشيعة من السلطان فهو خاضع لجدلية العلاقة بين الدولة والعدالة، وارتباطهما بالإمام المعصوم الذي هو استمرار لنهج النبوة. لذلك اعتُبر موقفهم العام محكومًا بالابتعاد عن السلطان وسُلطته الغصبية، وآثروا عدم التعاون مع السلطان، وهذا الموقف اعتُبر قاعدة، وكانت حالات العمل لدى السلطان استثناءً. ومع قيام الدولة الصفوية زاد اهتمام الفقهاء بالمجال السياسي نتيجة تمذهب السلطان ودولته بالمذهب الشيعي، فأصبح الوضع كأنه حُجّة على الفقهاء الذين إنْ أهملوا القيام بواجبهم فلن يكون من مُبرّر يسوغ هذا القعود. من ثَمّ اتجه قسم منهم إلى العمل ضمن هذه الدولة وفي جهازها، واحتلّ حيزًا مهمًّا ومكانة مؤثّرة، بدليل الهجمة المضادّة التي شارك فيها معظم الفئات الفاعلة في الدولة الصفوية، حتى إن الشاه نفسه كان من جملة المتضرّرين من تعاظُم هذه القوة، إلى درجة أنه قامب إبعاد المجتهد/ الفقيه أكثر من مرة.

قدّم الفقيه ـ المتمثل هنا بالكركي ـ مُسوغاتٍ شرعيةً للشاه أكسبته قُوّة إلى قوته على المُستويَين الداخلي والخارجي. فعلى الصعيد الداخلي كانت مسألة العدالة التي تمثّلت بالسلطان/ الشاه العادل الذي يُعتبر وجودُه من شروط صلاة الجمعة والعيدين، أو بالتوافق الحاصل بين الشاه والفقيه الجامع للشروط (نائب الإمام). وهذه العدالة تجعل الحكم حائزًا على المشروعية، كما تضعه في أفضل المراتب السلطانية في المنظومة الفكرية

---

(١٣٦) كوثراني، ص ٩٠ ـ ٩١. وحول التحذير من مصاحبة السلطان، أكثر الأقوال تداولًا وأشهرها قول منسوب إلى الإمام علي، وهو: «صاحبُ السلطان كراكِب الأسد: يُغبَطُ بموقعه، وهو أعلمُ بموضعه». انظر: علي بن أبي طالب، ص ٦١٤. ويتكرر هذا القول في معظم الكتابات الفقهية والسياسية.

الإسلامية، التي تعتبر «سلطان العدل» أفضل أنواع الحكم، هذا على الصعيد الإسلامي العام، وأما على الصعيد المذهبي الخاص، فإن وجود نائب الإمام الذي تقمّص دوره الشاه «العلوي»/ البادیشاه، رجّح كفة مقولة بناء الدولة المتمذهبة بمذهب الإمامية، وأول مرة في زمن الغيبة من جهة، والبعيدة من الصوفية من جهة ثانية. من هنا كان للفقهاء دور مهم ـ ولا سيما فقهاء جبل عامل، على حد تعبير مطهري ـ «في الخطوط العامة للدولة الصفوية الشيعية»، الذين حوّلوا الدولة من خط التصوف، وصانوا السيرة العامة للدولة. ويخلص مطهري إلى الاعتراف بأنّ لهم «حقًّا كبيرًا على ذمّة هذه الأمة»[١٣٧].

توسّل الشاه بهذه الشرعية لمواجهة أعوان الأمس: القزلباش، وخليفة الخلفاء، والصدور. . . وغيرهم من كبار القادة الذين شكلوا حالة من التحدّي لسياسته الرامية إلى مَركَزة شؤون الدولة وحَصرها في شخصه، حالُه في ذلك حالُ أي حاكم قوّي في أي دولة سلطانية. فكان هذا التعاون بين الشاه والفقهاء المجتهدين الذين حمَوا المسيرة العامة للدولة، وأبعدوها عن الغُلوّ الصوفي.

المُلاحَظ أنّ الفقيه الذي انخرط في الدولة الصفوية، كان يؤسّس لسطة الفقيه المطلقة بناءً على مرتكزات فقهية؛ كونه المَعنيَّ بالحاكمية في غَيبة الإمام المعصوم، حيث إن المؤمنين مأمورون بطاعته. قال تعالى آمِرًا المؤمنين بطاعة الله ورسوله وأولي الأمر: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم**﴾[١٣٨]، والمقصود بهذه الآية بحسب النظرة الشيعية: الإمام عليّ وأبناؤه الأئمة إلى يوم القيامة[١٣٩]، والأئمة بدورهم نصّبوا رواة الأحاديث/ الفقهاء حُكامًا يعود الناس إليهم في زمن الغيبة. هذه العلاقة بين الفقيه والشاه كانت محكومة بالتأثير المتبادل لقوة

---

(١٣٧) مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.])، ص٣٤٥.

(١٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٦٣.

(١٣٩) الكليني، ج ١، ص ٢٨٨. والحديث عن الإمام جعفر الصادق، وبالمعنى نفسه ورد عن الإمام محمد باقر في: المصدر المذكور، ج ١، ص ٢٧٦.

كِلا الطرفين (الديني ـ السياسي)، داخل المجتمع (الناس)، وتزداد قوة كل طرف على حساب الطرف الآخر. وهذا ما عُبّر عنه بالتوافق أو الاختلاف بين الفقيه والشاه، والتجاذب في العلاقة بينهما.

منذ اتصال الكركي بالشاه إسماعيل، الذي تتفق معظم الأخبار على وروده عليه بعد فتح مدينة هراة في عام ٩١٦/ ١٥١٠، كان الشاه يعمل على تطبيق سياسة الحدّ من نفوذ القزلباش، لذا منح المحقق الكركي صلاحياتٍ واسعةً في تنظيم الشؤون الدينية، وبادله المحقق هذا الموقف بإضفاء العدالة على حُكمه عبر إقامة صلاة الجمعة والعيدين، وقولِه بحِلّية جَمعِ الخَرَاج وفرضِ ضرائب جديدة التي كانت مُعلَّقة حتى ظهور الإمام المهدي؛ لأنها تقع ضمن دائرة حقوقه. ومع ذلك لم يكن بمقدور الكركي، ولا أي فقيه إمامي آخر ادّعاء العصمة، مهما كانت مرتبتُه العلمية عاليةً ومهما علا نسبُه. وفي خطوة لافتة نجد الكركي ينتقد تصرُّفات الشاه وجيشه، ويلُومهم على قتل شيخ الإسلام في هراة. هذا الموقف، مُضافًا إلى معارضة الصدر جمال الدين الاسترابادي ومعارضة القزلباش، دفع بالشاه إلى إبعاده في عام ٩٢٩/ ١٥٢٣، أي قبل حوالى السنة من وفاة إسماعيل. وتم هذا الإبعاد في فترة تتحدّث فيها المصادر عن تخلّي الشاه عن إدارة أمور الدولة لقادة القزلباش الذين سيستأثرون بالسلطة لمدة عقد من الزمن أيضًا في بداية عهد الشاه طهماسب الذي تسلّم الحكم وهو في العاشرة والنصف من عمره والبلادُ تموج في الصراعات والفتن الداخلية. لذا وجد طهماسب في العلماء خير مُعينٍ له على استرجاع قُوّته وسلطته المُصادَرة من قِبل القزلباش، فاستدعى المُحقّق الكركي في عام ٩٣٥/ ١٥٢٨ ـ ١٥٢٩، لتتجمّع المعارضة ثانية في وجهه، فيلجأ الشاه مُجدّدًا إلى الحَلّ الذي اتّبعه والده سابقًا، فيُبعد الكركي في عام ٩٣٨/ ١٥٣١ ـ ١٥٣٢ لمدّة حوالى السنة، ليعود الكركي بعدها مُبجَّلًا وحاملًا لقب نائب الإمام، الذي يبدو أنه أرضاه بعد أن تعرّض للإبعاد مرّتين من العاصمة الصفوية.

بَيد أنّ هذه العودة لم تكن طويلة؛ لأنّ الأجل لم يُمهل الكركي، إذ تُوفّي بعد أقلّ من عام من تسلّمه المهامّ مُجدّدًا. واستبطنت هذه العودة عدالة الحكم القائم، إذ لم يغير الكركي من مواقفه (صلاة الجمعة

والخراج)، بل نجد تسمية جديدة للكركي «نائب الإمام»، وأحاديث عن طهماسب لم يُحدَّد تاريخها تَعتبر المُحقق الكركي أحقّ بالمُلك من الشاه، بل إنه يخاطبه بأنه «الشاه» ليس إلا أحد عُمّاله، وهو ما يحمل في طيّاته اعترافًا واضحًا من قِبل الشاه بالحاكمية أو (الولاية العامة للفقيه) التي تجعل الديني في مقام أعلى من السياسي، وذلك في موقف يظهر فيه وكأن الديني استتبع السياسي وتفوّق عليه في الدولة الصفوية. وإذا صحّت مسألة قتل الكركي بالسُم، فلن تكون دوائر البلاط بعيدة منها، ويمكن أن يكون هذا المصير الغامض للكركي هو الذي دفع حسين بن عبد الصمد، والد البهائي، إلى ترك الخدمة لدى الشاه طهماسب والابتعاد إلى البحرين.

على الصعيد الخارجي، قطع السلطان «العادل» المتمذهب بالمذهب الشيعي الطريق على محاولة استتباعه من قبل حاكم أي دولة مجاورة (عثمانية، مملوكية، تيمورية، أوزبكية)، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لم يكن بحاجة إلى البحث عن سند شرعي لولايته من خارج حدود بلاده التي يسيطر عليها، ويطلب فرمان التولية من خلفاء بني العباس، حيث يرى الشيعة فيهم مُغتصِبين لحق الأئمة المعصومين.

بالإجمال، يمكن القول إن العلاقة بين الشاه/ الحاكم، وبين الفقيه/ المجتهد، مرّت بمراحل تراوحت بين التعاون والتصادم، وذلك تبعًا للظروف المحيطة بها، مع العلم أنّهما كِلاهما عمِل من أجل الاستئثار بالمقام الأول ضمن «الجماعة»، فكان للشاه/ السلطان المقامُ السياسي الأول، وللفقيه المجتهد المنصب الأعلى في المجال الديني.

لكن الشاه المتمذهب بالمذهب الشيعي أراد الجمع بين السياسي والديني، فادّعى «النيابة عن الإمام المعصوم»، وتقدم على «الصدر»، وزعم أنه من السلالة العلَوية، واستعان بالمجتهدين وقدّم أحدهم (الكركي) وجعله «نائبًا للإمام»، وذلك ضمن أولويات ومعطيات فرضتها الظروف السياسية التي كانت تمر بها الدولة الصفوية التي كانت في طور البناء ـ في عهد الشاه إسماعيل الأول ـ ثم في طور إعادة التماسك مجددًا ـ في عهد الشاه طهماسب الأول ـ بعد عقد من الحروب بين قبائل القزلباش، القوة العسكرية وشريكة الشاه في بناء الدولة. وتوصل الشاه إلى مبتغاه السياسي،

وذلك عبر إسباغ العدالة على حكمه، التي كانت تنطوي عليها مواقف «العلماء» الذين أقرّوا بمشروعية، بل بوجوب إقامة صلاة الجمعة والعيدين، والتصرف بأموال الخراج في عصر غَيبة الإمام المعصوم. لكن ذلك لم يؤدِّ إلى التعاون المطلق بين هؤلاء العلماء من جهة، والشاه من جهة ثانية، إذ ظلّ العلماء يستوحون المأثور التقليدي المُتمثّل بحاكمية العالِم الجامع لشرائط الفتوى، بحسب الأقوال المتواترة عن «الأئمة المعصومين» بحسب المفهوم الشيعي. لذا، فإن التجاذب استمر بين الشاه/ الحاكم، والفقيه، وأسفر في القرون التالية عن تداوُل مصطلح فقهي ـ سياسي جديد، تجلى في تعبير «الولاية العامة للفقيه»، ودخلت العلاقة بين السياسي والديني مرحلة جديدة من التعاطي لا تزال آثارها ممتدة حتى أيامنا هذه.

خاتمة

اعتبر بعض الباحثين قيام الدولة الصفوية بداية لتاريخ إيران الحديث[1]، في حين اعتبر بعضهم الآخر قيامها انتصارًا للتشيّع الصفوي الذي يعتبره علي شريعتي تشيّع الجهل، والمحبة، والبدعة، والتفرق والعدل (في يوم القيامة)، ويُعبّر عنه بـ «التشيّع الأسود»[2]. صحيح أن إيران اليوم تحمل ميزة من أهم المميزات التي فرضها الصفويون: «التشيّع»، إلا أن دولة إيران التي أُعلنت في مطلع القرن العشرين قامت على الأسس الغربية للدولة الحديثة (أرض، أمة، نظام سياسي واحد)، مع ما تعنيه الأرض من ثبات بحسب الاتفاقيات الدولية التي رسمت حدود الدول في العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى. ومع أن الدولة الصفوية توفر معظم الشروط التي تؤهلها لأن تكون «دولة» بحسب المعايير التي وضعها علماء السياسة لمفهوم «الدولة» (State)، أو «الدولة ـ الأمة» (Nation-State)، فإنها لم تكن «دولة أمة»[3]؛ لأنها ضمت شعوبًا من أجناس مختلفة، فارسية، وتركية، وأرمنية، وكردية وعربية. بالإضافة إلى كون الصفويين من التركمان وليسوا من الفرس.

مهما كانت الآراء حول هذه الدولة، فإنها تُعتبر دولة سلطانية ضمن منظومة الدول التي قامت في البلاد الإسلامية، اكتسبت شرعيتها عبر

---

(١) ستار الجميل، «الخلافات العراقية ـ الإيرانية الحدودية والإقليمية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/أبريل ١٩٩٦)، ص ٦٩.

(٢) فاضل رسول، **هكذا تكلم عليّ شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته**، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣)، ص ١٨١ و١٩٠.

(٣) Roger M. Savory, «The Safavid State and Polity,» *Iranian Studies*, vol. 7, nos. 1-2 (1974), pp. 201-202.

(الغزو) الجهاد، والدفاع عن بيضة الإسلام ونشر الدعوة. كما أنها قرّبت الفقهاء، وتمايزت عن غيرها من الدول القائمة بتمذهُبها بالمذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري الذي بقي ميزة تلك الجماعة التي قامت هناك منذ العهد الصفوي وحتى عصرنا الحاضر.

أخرج هذا التمذهب الصفويين من دائرة الدول السلطانية التابعة لـ «الخليفة الموجود»، حيث كان حكامها يصطفّون خلف الشرعية التي يُمثّلها «الخليفة العباسي»، وأضحوا في مقدمة الطامحين إلى تقلُّد هذا المنصب (الخلافة والإمامة)، وذلك عبر اعتبار الشاهات أنفُسَهم «نُوابًا للإمام»، وبذلك يكون الديني قدّم حلًّا للمعضلة السياسية. ولم يكن العامل الإيماني غائبًا لدى الشاه إسماعيل وابنه طهماسب، إذ إنه تجلى في خضوعهما الظاهري للمنظومة الفكرية الشيعية، وذلك عبر إطلاق يد العلماء/الفقهاء في تسيير أمور الدولة، مع ما لهؤلاء من مكانة خاصة في الذاكرة الجماعية الشيعية، حيث إن سلطة الفقهاء كانت تُمارَس على الجماعة أينما وجدت، مُتخطّيةً حدود الجغرافيا السياسية للدولة أو الدول التي تقيم فيها الجماعات الشيعية. هذا الواقع الجديد خلق صراعًا بين مجتهدي الشيعة لا نزال نشهد بعض فصوله في أيامنا هذه.

تمسك الصفويون بالتشيّع، ونسبوا أنفسهم إلى سلالة النبي محمد، مُكتسبين بذلك شرعيةً بزّوا بها جيرانهم العثمانيين والأوزبك، وتمايزوا عن أنسبائهم الآق قيونلو. ففي الفترات التي سبقت قيام الدولة الصفوية كان الانتساب إلى «الخان الأعظم» يُعتبر دعامة شرعية الحكم، حتى لو كان بالمصاهرة «كَركَان» بحسب الطريقة التي اتبعها تيمورلنك. فالآق قيونلو ينتسبون إلى أوغوز خان المغولي، ويعود نسبهم إليه عبر واحد وخمسين أبًا، مُكتسبين بذلك الشرعية السياسية التي تُؤهّلهم للسيطرة والتسلط. أما الصفويون، فلم يُقْدموا على مثل هذا الادعاء، بل اختلقوا نسبًا يصلهم بمؤسس الدعوة الإسلامية (النبي محمد)، مُخاطِبين بذلك حالات الوعي واللاوعي الديني الإسلامي، الذي يجمع بين الجماعات المختلفة عِرقيًّا ولغويًّا، وسالكين أقصر السبل التي تُبعدهم عن التبعية لأي حاكم مسلم، وذلك عبر اعتبار التشيُّع مذهبًا رسميًّا لدولتهم، واضعين أنفسهم ودولتهم

ومجتمعهم في موازاة الدول والمجتمعات الأقرب إليهم جغرافيًّا، والمتمايزة عنهم عقائديًّا. فلم تكن هناك حاجة للبحث عن غطاء شرعي لدولتهم، ما دام الشاه اعتبر نفسه نائبًا للإمام المهدي.

هكذا أخذت الدولة الصفوية في بناء أُسسها العقائدية، مُستعينةً بالعلماء الشيعة الذين وجدوا أنفسهم حيال وضع مُستحدَث، تضاربت آراؤهم حول التعامل معه. وتبلورت مع الكركي وجهة التعامل مع الشاه/ السلطان، التي دَاخَلها الكثير من التجاذب بين الفقيه/ العالِم من جهة، والسلطان/ الحاكم من جهة ثانية. وابتعد قسم من العلماء الشيعة عن الموقف السلبي من الحاكم، الذي غلب على التعاطي التاريخي للشيعة الإمامية بشكل خاص مع الحاكم، وشكّل تحولًا على الصعيد الفقهي السياسي، مُؤسِّسًا لِما سُمي لاحقًا بـ «ولاية الفقيه» العامة. هذا الموقف الذي برز بشكل لافت في العلاقة بين الكركي وتلامذته من ناحية، وبين الشاه إسماعيل وخلفائه من الناحية الأخرى، اكتمل ضمن تراكمات تاريخية رفدتها العوامل السياسية والعسكرية والاقتصادية، ولا سيما صُلح «أماسيا»، الذي نتج منه السماح بشكل رسمي لحُجّاج الدولة الصفوية بالتوجه إلى الديار المقدسة لتأدية فريضة الحج دون التعرض لهم، والذي كان اعترافًا رسميًا بحماية جماعة لا تتمذهب بمذهب الدولة التي تسيطر على الديار المقدسة (مكة المكرمة والمدينة المنوّرة).

من الملاحظ أيضًا أنّ العلماء الشيعة الذين دعوا إلى «الحاكمية» أو «نيابة الفقيه العامة»، مثل محمد بن مكي العاملي، وزين الدين بن علي الجبعي، وعلي بن عبد العالي الكركي، نهلوا من التراث الإسلامي الشيعي والسُنّي الذي عرفوه من خلال تتلمذهم لعلماء المذاهب الإسلامية السُنّية. فالكركي على سبيل المثال، جمع بين ثقافة مذهبه الشيعي الإمامي، وبين ثقافات المذاهب السُنّية الأربعة. فكان واعيًا لما أنتجه الفِقهان السُنّي والشيعي، فكانت آراؤه تميل إلى التعاطي مع السلطان دون مقاطعته، مع النُزوع إلى الحفاظ على الهالة المحيطة بالعالِم/ الفقيه؛ كونه حافظًا لأحكام الشريعة وأقوال الأئمة المعصومين.

شكلت الدولة الصفوية منعطفًا مهمًا في مجال التطبيق العملي لمبادئ

المذهب الإمامي الاثني عشري، حيث تم إنشاء دولة اعتبرت المذهب الإمامي الاثني عشري ـ أي مذهب الإمام المهدي ـ مذهبًا رسميًّا وإلزاميًّا في الدولة الصفوية. وادّعى قادتها أنّ قيامهم كان بأمر الإمام المهدي. وضعت هذه الدولة العلماء/ الفقهاء أمام أمر واقع، حيث تجاوز الأمر مبدأ التقية وعدم جواز (القيام) قبل ظهور الإمام المهدي، فهل يستجيب العلماء للواقع المستجدّ (قيام سلطان سياسي استعان بعلماء الإمامية واعترف أحدهم بالنيابة لهذا السلطان) ويبرّرون الواقع الجديد، أم يكتفون بالتقليد المُتّبع؟

في هذا الصدد يجب الإشارة إلى أن هذا الواقع لم يكن وليد قيام الدولة الصفوية في مطلع القرن السادس عشر، بل سبق ذلك إرهاصات مع محمد خدابنده الإيلخاني المغولي والعلامة الحلي، ومع علي بن مؤيد السربداري ومحمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول). وكانت هذه الإرهاصات تُبرّر من العلماء بالعودة إلى الأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين عند الشيعة، التي تتقاطع كلها على تقديم العالِم الراوي للحديث بصفته حاكمًا. هذه (الحاكمية) يتمتع بها الفقيه/ العالِم ضمن الجماعة الشيعية، ولم يقم بالحكم السياسي؛ لأن الدول الشيعية عبر التاريخ لم تكن إمامية اثني عشرية، بل كان الفاطميون من الإسماعيليين الشيعة، وكذا الزيديون الذين يعودون إلى زيد بن علي بن الحسين.

إذًا، كان الحاكم السياسي الشيعي تابعًا للخليفة الموجود، مثل الأمراء البويهيين والخليفة العباسي على سبيل المثال، وكذا الحمدانيون مع العباسيين أيضًا. أما تجربة الإيلخان خُدابنده، فلم يُكتب لها الاستمرار، إذ سرعان ما عاد حكام الإيلخانيين عن اتخاذ التشيع مذهبًا لهم. وكذا حركة علي السربداري الذي كان تابعًا سياسيًّا، هو ومن أتى بعده من حكام السربداريين، لسيطرة تيمورلنك وخلفائه.

وحدهم حكام الصفويين أعلنوا المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لدولتهم التي طُبعت بهذه الصبغة الدينية منذ ذلك الحين. وأخذ العلماء في التشريع لهذه الدولة وشَرْعَنة أعمال شاهاتها. وتداخَل عمل العلماء والحكام، فالعلماء يسعون للحفاظ على المركز الذي اعتبر لهم منذ غياب الإمام المهدي (الحاكمية)، وحاولوا تعزيزه بوصفهم «نُواب الإمام»،

هذه الصفة التي لم يتنازع حولها العلماء من كِلا الجانبين الأصولي والإخباري. لكن الصراع اشتدّ في ما بينهم حول الصلاحيات التي تُمنح للنائب أو لنواب الإمام: هل هي (خاصة)، أي في أمور محددة، أو ما سمّي بالولاية الخاصة لـ «الإمام» أو «مرجع التقليد»، أم هي عامة، (الولاية العامة) التي تعطي من يتولى هذا المنصب الصلاحيات المنوطة بالإمام المعصوم باستثناء (العصمة)، والذي يتولى هذا المنصب أصبح يعرف في ما بعد باسم «الولي الفقيه»؟

هذا الصراع بين الاتجاهين لم يتم الفصل أو حسم الجدال فيه منذ قيام هذه الإشكالية إلى يومنا هذا.

خلاصة القول، شكلت الدولة الصفوية حالة سياسية مُميّزة داخل الجماعة الإسلامية، ما زالت آثارها ونتائجها ماثلةً إلى اليوم في أكثر من صعيد، ولا سيما في المجالين الديني والسياسي، فجذّرت المذهب الإمامي في بلاد فارس التي انضوت تحت السيادة الصفوية (إيران، وأفغانستان، وباكستان. . .)، وأنشأت نظامًا سياسيًّا لم يكن بحاجة إلى المباركة الشرعية من الخليفة. وعلى الرغم من ذلك، نجد كثيرًا من المُؤرخين والباحثين المسلمين العرب ينظُرون إلى هذه الدولة باعتبارها انبعاثًا فارسيًّا شعبويًّا، هدفُه النيل من الإسلام العربي، مُختصرين بذلك الرسالة الإسلامية الصادرة عن «رب العالمين»، وحاصرين لها بين فريقين: العرب وغير العرب. هذا مع العلم أنّ بعض المستشرقين أنصف الصفويين أكثر من بعض المسلمين العرب والإيرانيين على حدّ سواء.

هل نصل إلى مستوى الإدراك العام والشامل لتواريخ الجماعة الإسلامية بكافة إثنيّاتها وبُلدانها، ونبتعد من الحساسيات والنعرات التي تحُول دون أن نفهم الواقع فهمًا سليمًا؟

الملاحـــق

الملحق الرقم (١)
الرسائل والفرمانات وغيرها

الملحق الرقم (١ ـ أ)
رسالة السلطان علي بن مؤيد السربداري
إلى «الشهيد الأول» محمد بن مكي الجزيني العاملي(*)

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام كنشر العنبر المتضوع يخلّف ريح المسك في كلّ موضع
سلام يباهي البدر في كل منزلٍ سلام يضاهي الشمس في كل مطلع
على شمس دين الحق دام ظله بجدّ سعيد في نعيم ممتّع

أدام الله تعالى مجلس المولى الهمام العالم العامل الفاضل الكامل السالك الناسك، رضيّ الأخلاق، وفيّ الأعراق، علامة العالم، مرشد الأمم قدوة العلماء الراسخين، أسوة الفضلاء والمحققين، مفتي الفرق، الفارق بالحق، حاوي الفضائل والمعالي، حائز قصب السبق في حلبة الأعاظم والأعالي، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، محيي مراسم الأئمة الطاهرين، سر الله في الأرضين، مولانا شمس الملة والدين، مدّ الله أطناب ظلاله بمحمد وآله من دولة راسية الأوتاد ونعمة متصلة الأمداد إلى يوم التناد.

وبعد: فالمحب المشتاق، مشتاق إلى كريم لقائه غاية الاشتياق وأن يمنّ بعد البُعد بقرب التلاق:

حرم الطرف من محياك لكن حظي القلب من محياك ريّا

ينهي إلى ذلك الجناب ـ لا زال مرجعاً لأولي الألباب ـ إن (شيعة خراسان) صانها الله عن الحدثان متعطشون إلى زلال وصاله، والاغتراف من بحر فضائله وأفضاله، وأفاضل هذه الديار قد مزقت شملهم أيدي الأدوار، وفرّقت جلهم أو كلهم صنوف صروف الليل والنهار، قال أمير المؤمنين عليه سلام رب العالمين: «ثلمة الدين موت العلماء» وإنا لا نجد فينا من يوثق بعلمه في فتياه، ويهتدي الناس برشده وهداه، فهم يسألون الله تعالى شرف حضوره، والاستضاءة بأشعة نوره، والاقتداء بعلومه الشريفة، والاهتداء برسومه المنيفة، واليقين بكرمه العميم وفضله الجسيم أن لا يخيب رجاءهم، ولا يرد دعاءهم، بل يسعف مسؤولهم، وينجح مأمولهم، قال الله تعالى: ﴿والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل﴾.

ولا شك أن أولي الأرحام أولى بصلة الرحم الإسلامية الروحانية، وأحرى القرابات بالرعاية القرابة الإيمانية ثم الجسمانية، فهما عُقدتان لا تحلهما الأدوار والأطوار، بل شعبتان لا يهدمهما إعصار الأعصار.

ونحن نخاف غضب الله على هذه البلاد لفقدان الرشد وعدم الإرشاد والمأمول من إنعامه العام وإكرامه التام أن يتفضل علينا ويتوجه إلينا متوكلاً على الله القدير، غير متعلل بنوع من المعاذير إن شاء الله تعالى.

والمتوقع من مكارم صفاته ومحاسن ذاته إسبال ذيل العفو على هذا الهفو، والسلام على أهل الإسلام.

المحب المشتاق
علي بن مؤيّد

(*) زين الدين بن علي الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تقديم محمد مهدي الآصفي، ١٠ ج (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.])، ج ١، ص ١١٢ ـ ١١٤.

الملحق الرقم (١ ـــ ب)
فرمان الشاه طهماسب الأول
الذي عيّن فيه الشيخ علي بن عبد العالي الكركي
للمرة الأولى(*) (بالفارسية)

بسم الله الرحمن الرحيم

چوان از مؤادي حقيقت انتماي كلام امام صادق عليه السلام، كه: انظُروا إلى مَن كان منكم قد روَى حديثنا، ونظَر في حلالِنا وحرامنا، وعَرَف أحكامنا، فارْضَوا به حَكَماً، فإني قد جعلتُه حاكماً، فإذا حكَمَ بحُكمٍ، فمَنْ لمْ يَقبله منه فإنما بحُكم الله استخفّ، وعلينا رَدّ، وهو رادٌّ على الله، وهو على حدّ الشِرك، لايح وواضح است كه، مخالفت حكم مجتهدين كه، حافظان شرع سيد المرسلين اند باشرك در يكدرجه است، بس هركه، مخالفت خاتم المجتهدين، وارث علوم سيد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، لازال كاسمه العلي علياً عالياً كند، ودر مقام متابعت نباشد، بي شائبه ملعون ومردود در اين آستان ملك آشيان مطرود داست، وبسياسات عظيمه، وتأديبات بليغة مؤاخذه خواهد شد.

كتبه طهماسب بن شاه إسماعيل الصفوي الموسوي.

الترجمة العربية

إنّ الحديث الصحيحَ النِسبة إلى الإمام الصادق عليه السلام «انظُروا مَن كان منكم قد روَى حديثنا، ونظَر في حلالنا وحرامِنا، وعرَفَ أحكامنا، فارْضَوا به حَكَمًا، فإني قد جعلتُه حاكمًا. فإنْ حكَم بحُكم، فمَن لم يقبله منه فإنما بحُكم الله استخفّ، وعلينا ردّ، وهو رادٌّ على الله، وهو على حدّ

(*) محمد باقر بن جعفر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله اسماعيليان، ٨ ج (تهران: مكتبة اسماعيليان، [١٩٧٠])، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

الشِرك». والذي يتضح منه أنّ مخالفة حُكم المجتهدين، الحافِظين لشريعة سيد المرسلين، هو والشِرك في درجةٍ واحدة. لذلك، فإنّ كلَّ مَن يُخالف حُكم خاتم المجتهدين، ووارِث علوم سيّد المرسلين، ونائب الأئمة المعصومين عليهم السلام، لا يزال كاسمه العالي عليًا عاليًا، ولا يتابعه، فإنه لا محالة ملعونٌ مردود، وعن مَهبِط الملائكة مطرود، وسيُؤاخَذ بالتأديبات البليغة، والعقوبات العظيمة.

الملحق الرقم (١ ـ ج)
السياسة والياسة(*)

والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، وقد صنّف الناس في السياسة الشرعية كتبًا متعددة.

والنوع الآخر: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرّمها. وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا، وإنما هي كلمة فعلية أصلها «ياسة»، فحرّفها أهل مصر، وزادوا بأوّلها سِينًا، فقالوا: «سياسة»، وأدخلوا عليها الألف واللام، فظنّ مَن لا عِلم عنده أنها كلمة عربية، وما الأمر فيها إلّا ما قلت.

واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت بمصر والشام، وذلك أنّ جنكز خان، القائم بدولة التتر في بلاد الشرق، لمّا غلَب الملِك أونك خان وصارت له دولة، قرّر قواعدَ وعقوباتٍ أثبتَها في كتاب «ياسة»، ومن الناس مَن يُسمّيه «يسق»، والأصل في اسمه ياسة.

ولما تتم وضعه، كتب ذلك نقشاً في صفائح الفولاذ، وجعله شريعةً لقومه، فالتزموه بعد حتى قطَع الله دابرهم. وكان جنكز خان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض، فصار الياسة حكمًا بتًا، بقي في أعقابه لا يخرجون عن شيء من حكمه.

ومن جملة ما شرعه جنكز خان في الياسة أنّ مَن زنى قُتل، ولم يُفرّق بين المُحْصَن وغير المحصن، ومَن لاطَ قُتل، ومَن تعمّد الكذب، أو سَحَر، أو تجسّس على أحد، أو دخل بين اثنين وهما يتخاصمان وأعان أحدَهما على الآخر قُتل، ومن بالَ في الماء أو على الرماد قُتل، ومن أُعطي بضاعةً فخسر فيها فإنه يقتل بعد الثالثة، ومن أطعم أسير قوم أو كساه بغير إذنهم قُتل، ومن وجَد عبدًا هاربًا أو أسيرًا قد هرب، ولم يرُدَّه على مَن كان في يده قُتل.

(*) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية**، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، ٣ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ج ٣، ص ٨٢ ـ ٨٥.

وأن الحيوان تُكتّف قوائمُه، ويُشَقّ بطنُه، ويُمرس قلبُه إلى أنْ يموت ثم يُؤكل لحمُه، وأنّ مَن ذبح حيوانًا كذبيحة المسلمين ذُبح، ومَن وقع حِملُه أو قوسُه أو شيءٌ من متاعه، وهو يكرُّ أو يَفِرُّ في حال القتال، وكان وراءه أحد، فإنه ينزل ويُناول صاحبه ما سقط منه، فإنْ لم يَنزل ولم يُناوله قُتل.

وشرط ألّا يكون على أحد من ولد علي بن أبي طالب رضي الله عنه مؤونة ولا كُلفة، وألّا يكُونَ على أحد من الفقراء، ولا القُرّاء، ولا الفقهاء، ولا الأطباء، ولا مَن عَدَاهُم مِن أرباب العلوم وأصحاب العبادة والزهد والمُؤذّنين ومُغسِّلي الأموات كُلفة ولا مؤونة.

وشرط تعظيم جميع الملل من غير تعصُّب لمِلّة على أخرى، وجعل ذلك كُلَّه قُربةً إلى الله تعالى. وألزَمَ قومَه ألّا يأكُلَ أحدٌ من يد أحد، حتى يأكُل المُناول منه أولًا، ولو أنه أميرٌ ومَن يُناوله أسير. وألزَمَهُم ألّا يتخصّص أحدٌ بأكل شيءٍ وغيرُه يراه، بل يُشْرِكُه معه في أكلِه. وألزمهم ألّا يتميّز أحدٌ منهم بالشِبَع على أصحابه، ولا يتخطّى أحدٌ نارًا ولا مائدةً، ولا الطبَقَ الذي يُؤكل عليه، وأنّ مَن مَرّ بقومٍ وهم يأكلون، فله أنْ يَنزِلَ ويأكُلَ معهممن غير إذنِهم، وليس لأحدٍ منعُه.

وألزَمَهُم ألّا يُدخِل أحدٌ منهم يده في الماء، ولكنه يتناول الماء بشيء يغترف به، ومنَعَهُم من غسل ثيابهم، بل يلبسونها حتى تَبْلَى، ومَنَعَ أنْ يُقال لشيءٍ إنه نجِس، وقال جميع الأشياء طاهرة، ولم يفرّق بين طاهر ونجس.

وألزمهم ألّا يتعصّبوا لشيء من المذاهب، ومنَعَهُم من تفخيم الألفاظ ووضع الألقاب، وإنما يُخاطَب السلطانُ ومَن دُونه ويُدعى باسمه فقط. وألزم القائمَ بعده بعرض العساكر وأسلحتِها إذا أرادوا الخروج إلى القتال، وأنه يعرض كل ما سافر به عسكره، وينظر حتى الإبرة والخيط، فمن وجده قد قصّر في شيء ممّا يحتاج إليه عند عرضِه إياه عاقَبَه، وألزم نساء العساكر بالقيام بما على الرجال من السخر والكلف في مدّة غيبتهم في القتال، وجعل على العساكر إذا قَدِمَتْ من القتال كلفةً يقومون بها للسلطان ويُؤدُّونها إليه.

وألزمهم عند رأس كُلّ سنة بعَرْضِ سائر بناتهم الأبكار على السلطان، ليختار منهنّ لنفسه وأولاده. ورتّب لعساكره أمراء، وجعلهم أمراء ألوف، وأمراء مئين، وأمراء عشراوات. وشرع أنّ أكبر الأمراء إذا أذنَبَ، وبَعَثَ إليه الملِكُ أخسَّ مَن عِنده حتى يعاقبه، فإنه يُلقي نفسه إلى الأرض بين يدي الرسول وهو ذليلٌ خاضع، حتى يمضى فيه ما أمر به الملك من العقوبة، ولو كانت بذَهاب نفسِه.

وألزمهم ألّا يتردّد الأمراء لغير الملك، فمن تردّد منهم لغير الملك قُتل، ومَن تغيّر عن موضعه الذي يُرسَمُ له بغير إذنٍ قُتل، وألزم السلطان بإقامة البريد حتى يعرف أخبار مملكته بسرعة.

وجعل حكم الياسة لولده جقتاي بن جنكز خان. فلما مات التزم من بعده من أولاده وأتباعهم حُكم الياسة كالتزام أول المسلمين حُكم القرآن، وجعلوا ذلك دِينًا لم يعرف عن أحد منهم مُخالفته بوجه.

الملحق الرقم (٢)
تسلسل الحكام مع مشجرات نسبهم

الملحق الرقم (٢ ـ أ)
أمراء قرا قيونلو(*)

الرقم	الاسم	فترة الحكم
١ ـ	قرا محمد تورمش بن بيرام خواجه	٧٨٠/ ١٣٧٨ ـ ٩
٢ ـ	أبو نصر قره يوسف نويان بن محمد، (توفي في ذي الحجة سنة ٨٢٢/ ١٤١٩) غز تيمور بلاد استرد قره يوسف السلطة	٧٩٠/ ١٣٨٨ ٨٠٢/ ١٣٩٩ ـ ٤٠٠ ٨٠٩/ ١٤٠٦ ـ ٧
٣ ـ	نودى بابنه بير بوداك اميراً باذربيجان	٨١٠/ ١٤٠٧ ـ ٨
٤ ـ	اسكندر بن يوسف	٨٢٣/ ١٤٢٠
٥ ـ	مظفر الدين جهان شاه بن يوسف بير بوداق ٨٦٦/ ١٤٦١ ـ ٢ شاه يوسف نويان ٨٦٦/ ١٤٦١ ـ ٢ ثوار حتى سنة ٨٧١/ ١٤٦٦ ـ ٧	٨٤١/ ١٤٣٧ ـ ٨
٦ ـ	حسن علي قتله أوزون حسن	ربيع الثاني ٨٧٢/ ١٤٦٧ ٨٧٣/ ١٤٦٨ ـ ٩

(*) أدوارد ماكس فون زامباور، **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**، أخرجه زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

الملحق الرقم (٢ ـ ب)

أمراء آق قيونلو(*)

الرقم	الاسم	فترة الحكم
١ ـ	بهاء الدين عثمان قرا يولك بن فخر الدين	٧٨٠/ ١٣٧٨ ـ ٩
٢ ـ	نور الدين حمزة بك بن قرا يولك وعلي بك (أخوان كانا يتنازعان السلطة)	٨٣٩/ ١٤٣٥ ـ ٦
٣ ـ	معز الدين جهان كيز بن علي بن قرايولك	٨٤٨/ ١٤٤٤ ـ ٥
٤ ـ	أوزون حسن بن علي	٨٥٧/ ١٤٥٣
٥ ـ	خليل بن أوزون حسن	٨٨٣/ ١٤٧٨ ـ ٩
٦ ـ	يعقوب بن أوزون حسن	٨٨٤/ ١٤٧٩ ـ ٨٠
٧ ـ	بايسنقر بن يعقوب مسيح بن أوزون حسن علي بن خليل	٨٩٦/ ١٤٩٠ ـ ١ ٨٩٦/ ١٤٩٠ ـ ١ ٨٩٦/ ١٤٩٠ ـ ١
٨ ـ	رستم بن مقصود	٨٩٧/ ١٤٩١ ـ ٢
٩ ـ	أحمد كوده بن محمد	٩٠٢/ ١٤٩٦ ـ ٧
١٠ ـ	مراد بن يعقوب (للمرة الأولى)	٩٠٣/ ١٤٩٧ ـ ٨
١١ ـ	ألوند بن يوسف	٩٠٥/ ١٤٩٩ ـ ٥٠٠
١٢ ـ	محمد بن يوسف مراد، (للمرة الثانية) عزله الشاه إسماعيل الأول فرع بأرزنجان: قليج آرسلان بن بير علي فرخشاد بك فرع بماردين وآمد: قاسم بن جهانكير، (حتى سنة ٩٠٨/ ١٥٠٢ ـ ٣)	٩٠٦/ ١٥٠٠ ـ ١ ٩٠٧/ ١٥٠١ ـ ٢ ٩٠٨/ ١٥٠٢ ـ ٣ ٨٩٣/ ١٤٨٧ ـ ٨

(*) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

الملحق الرقم (٢ ـ ج)

شاهات الصفويين حتى سقوط الحكم الصفوي(*)

الرقم	الاسم	فترة الحكم
١ ـ	إسماعيل الأول	٩٠٧ ـ ٩٣٠/١٥٠١ ـ ١٥٢٤
٢ ـ	طهماسب الأول	٩٣٠ ـ ٩٨٤/ ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦
٣ ـ	إسماعيل الثاني	٩٨٤ ـ ٩٨٥/١٥٧٦ ـ ١٥٧٧
٤ ـ	محمد خُدابنده	٩٨٥ ـ ٩٩٥/١٥٧٨ ـ ١٥٨٨
٥ ـ	عباس الأول	(٩٨٩) ٩٩٥ ـ ١٠٣٨/(١٥٨١)١٥٨٧ ـ ١٦٢٩
٦ ـ	صفي الأول	١٠٣٨ ـ ١٠٥٢/١٦٢٩ ـ ١٦٤٢
٧ ـ	عباس الثاني	١٠٥٢ ـ ١٠٧٧/١٦٤٢ ـ ١٦٦٦
٨ ـ	صفي الثاني (سليمان)	١٠٧٧(١٠٧٨) ـ ١١٠٥/١٦٦٦(١٦٦٨) ـ ١٦٩٤
٩ ـ	السلطان حسين	١١٠٥ ـ ١١٣٥/ ١٦٩٤ ـ ١٧٢٢
١٠ ـ	طهماسب الثاني	١١٣٥ ـ ١١٤٤/ ١٧٢٢ ـ ١٧٣٢
١١ ـ	عباس الثالث	١١٤٤ ـ ١١٤٨/ ١٧٣٢ ـ ١٧٣٦

(*) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٨، و H. R. Roemer, «The Safavid Period,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, p. 350.

أمراء الأوزبك(**)

الرقم	الأسماء	السنة الهجرية	السنة الميلادية
١	محمد الشيباني	٩٠٦	١٥٠٠
٢	كوجكونجي	٩١٦	١٥١٠
٣	أبو سعيد	٩٣٧	١٥٣٠
٤	عبيد الله	٩٤٠	١٥٣٣
٥	عبد الله الأول	٩٤٦	١٥٣٩
٦	عبد اللطيف	٩٤٧	١٥٤٠
٧	نوروز أحمد	٩٥٩	١٥٥١
٨	بير محمد الأول	٩٦٣	١٥٥٥
٩	إسكندر	٩٦٨	١٦٥٠
١٠	عبد الله الثاني	٩٩١	١٥٨٣

يتبع

تابع

١١	عبد المؤمن	١٠٠٦	١٥٩٨
١٢	بير محمد الثاني	١٠٠٧	١٥٩٩

(**) ستانلي لين بول، **طبقات سلاطين الإسلام**، ترجمة مكي طاهر الكعبي (بيروت: الدار العالميةللطباعة، ١٩٨٦)، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣. ملاحظة: «انقرضت هذه السلسلة على يد أمراء هشترخانية»

أمراء الأوزبك فرع أمراء بخارى

الرقم	الأسماء	السنة الهجرية	السنة الميلادية
١	عبد العزيز	٩٤٧	١٥٤٠
٢	يار محمد	٩٥٧	١٥٤٩
٣	برهان سلطان	٩٦١	١٥٤٣
٤	عبد الله الذي ضم سمرقند إلى حكمه ٩٨٦ ومن سنة ٩٩١ بعنوان عبد الله الثاني نال الزعامة على الرؤساء.	٩٦٤	١٥٥٦

الملحق الرقم (٣)
الجـــداول

الجدول الملحق الرقم (٣ ـــ أ)
العملات الفضية في العهد الصفوي
(خلاصة مقاييس الأوزان والتسميات)(٥)

		بستي bisti	بول Pul	شاهي shahi	محمدي muhammadi	عباسي abbasi	٥ شاهي 5 shahi	قطع الهدايا (DONATIVE COINS)						
الحاكم والسنوات	النخودات لكل تومان	٢٠ دينار	٢٥	٥٠	١٠٠	٢٠٠	٢٥٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٧٥٠	٨٠٠	١٠٠٠	١٥٠٠
إسماعيل الأول ٩٠٦ ـ ٩٢٣	٩٦٠٠		٤,٦٠ غرام	٩,٢٠ غرام	١٨,٤٠ غرام									
٩٢٣ ـ ٩٢٧	٥٤٠٠		٢,٦٠	٥,١٨	١٠,٣٦									
٩٢٨ ـ ٩٣٠	٤٠٥٠		١,٩٤	٣٠٨٨	٧,٧٧									
طهماسب الأول ٩٣٠ ـ ٩٣٨	٤٠٥٠	١,٥٥		٣,٨٨	٧,٧٧									
٩٣٨ ـ ٩٤٥	٢٩٠٠	١,١١		٢,٧٨	٥,٥٦									
(٩٣٦ ـ ٩٤٢)	٢٨٠٠		١,١٥	٢,٣٠	٥,١٨									
٩٤٥ ـ ٩٨٤	٢٤٠٠				٤,٦٠									
إسماعيل الثاني ٩٨٤ ـ ٩٨٥	٢٤٠٠			٢,٣٠	٤,٦٠									

يتبـــع

تابـع

محمد خدابنده ٩٨٥ ـ ٩٩٥	٢٤٠٠			٢,٣٠	٤,٦٠									
عباس الأول ٩٩٥ ـ ١٠٠٣	٢٤٠٠		١,١٥	٢,٣٠	٤,٦٠	٩,٢٠								
١٠٠٣ ـ ١٠٣٧	٢٠٠٠	٠,٧٦		١,٩٢	٣,٨٤	٧,٦٨								
صفي الأول ١٠٣٨ ـ ١٠٥٢	٢٠٠٠	٠,٧٦		١,٩٢	٣,٨٤	٧,٦٨	٩,٦٠							
عباس الثاني ١٠٥٢ ـ ١٠٧٧	١٩٢٥	٠,٧٤		١,٨٤	٣,٦٩	٧,٣٩	٩,٢٤			١٨,٤٨			٣٦,٩٦	
صفي الثاني (سليمان) ١٠٧٧ ـ ١١٠٥	١٩٢٥	٠,٧٤		١,٨٤	٣,٦٩	٧,٣٩				١٨,٤٨			٣٦,٩٦	
حسين ١١٠٥ ـ ١١٢٣	١٩٢٥	٠,٧٤		١,٨٤	٣,٦٩	٧,٣٩				١٨,٤٨			٣٦,٩٦	٥٥,٤٤
١١٢٣ ـ ١١٢٩	١٨٠٠			١,٧٣	٣,٤٥	٦,٩١	٨,٦٤	١٠,٣٦			٢٦,٨٨			
١١٢٩ ـ ١١٣٥	١٤٠٠		٠,٦٧	١,٣٤	٢,٦٨	٥,٣٧				١٣,٤٤			٢٦,٨٨	
(١١٣٣ ـ ١١٣٥)	١٢٠٠					٤,٦٠			٩,٢٠			١٨,٤٠		
طهماسب الثالث ١١٣٤ ـ ١١٤٤	١٤٠٠	٠,٥٣		١,٣٤	٢,٦٨	٥,٣٧				١٣,٤٤			٢٦,٨٨	
عباس الثالث ١١٤٤ ـ ١١٤٨	١٤٠٠	٠,٥٣		١,٣٤	٢,٦٨	٥,٣٧								

(*) Darley Doran, «Numismatics,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, 11 vols., New Edition (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 8 (1995), p. 791.

ملاحظة: الأوزان مقدرة بالغرام

الجدول الملحق الرقم (٣ ــ ب)

العملات الذهبية في العهد الصفوي (خلاصة مقاييس الأوزان والتسميات)(٥)

الحاكم والسنوات	المثقال أو الدينار (٢٤ نخود)			الأشرفي أو البندقي (١٨ نخود)			٢٠٠٠ دينار ذهب عباسي	١٠٠٠ دينار ذهب محمدي	٥٠٠ دينار ذهب شاهي	قيمة غير محددة	ملاحظات
	١	١/٢	١/٤ (١٠)	١	١/٢	١/٤ (١٠)					
إسماعيل الأول ٩٠٦ ـ ٩٣٠	٤,٦٠	٢,٣٠	١,١٥	٣,٤٥	١,٧٣	٠,٨٦					الذهب متوفر، كلا المقياسين يستعمل المثقال والدينار
طهماسب الأول ٩٣٠ ـ ٩٨٤	٤,٦٠	٢,٣٠	١,١٥	٣,٤٥	؟	٠,٨٦		٢٩ نخودة ٥,٥٦			الذهب متوفر، يستعمل كلا المقياسين
إسماعيل الثاني ٩٨٤ ـ ٩٨٥	٤,٦٠	؟	؟								ندرة العملة، المثقال الوحدة المستعملة
محمد خدابنده ٩٨٥ ـ ٩٩٥	٤,٦٠	٢,٣٠	؟								الذهب وفير، المثقال وحدة المستعملة
عباس الأول ٩٩٥ ـ ١٠٠٣	٤,٦٠	٢,٣٠	١,١٥				٤٨ نخودة ٩,٢٠ غرام				الذهب وفير، المثقال الوحدة المستعملة
١٠٠٣ ـ ١٠٣٧							٤٠ نخودة ٧,٦٨ غرام	٢٠ نخودة ٣,٨٤ غرام	١٠ نخودة ١,٩٢ غرام		الذهب نادر، ضرب الذهب حسب وزن العملة الفضية
صفي الأول ١٠٣٨ ـ ١٠٥٢								٢٠ نخودة ٣,٨٤غرام			ندرة الذهب، ضرب الذهب حسب وزن العملة الفضية
عباس الثاني ١٠٥٢ ـ ١٠٧٧					١,٧٣					١٤نخودة ٢,٦٨غرام	ندرة الذهب، لايوجد مقياس ثابت

يتبـــع

تابـع

صـفي الثاني/ سليمان ١٠٧٧ ـ ١١٠٥			٤٦,٠ قيمة الـ (١٠)	٣,٤٥			٣٨نخودة ٧,٢٩غرام		٩,٥ نخودة ١,٨٢ غرام		ندرة الذهب، مقياس مختلط.
حسين ١١٠٥ ـ ١١٣٥				٣,٤٥			٢٨ نخودة ٥,٣٧٠غ				ندرة الذهب
١١٣٣ ـ ١١٣٥										١٥نخودة ٢,٨٨غ	قطع نقدية للضرورة
طهماسب الثاني ١١٣٥ ـ ١١٤٤				٣,٤٥ قيم الـ(١٠)		٣٤,٥٠	٢٨ نخودة ٥,٣٧غ		٧ نخودة ١,٢٤غ		وفرة الذهب
عباس الثاني ١١٤٤ ـ ١١٤٨				٣,٤٥			٢٨ نخودة ٥,٣٧غ				وفرة الذهب

(*) Doran, p. 792.

ملاحظة: الوزن بالغرام

الجدول الملحق الرقم (٣ ـ ج)
العملات المرتكزة على الدنانير الفضية[*]

(القيمة التقريبية للتومان الواحد [التومان= ١٠٠٠٠ دينار] بالمارك الألماني الذهبي عام ١٩١٣، مع العلم أن ١ غرام ذهبي = ٢,٨١ مارك)

الدنانير قبل الفترة الصفوية

النوع	السنة التقريبية	القيمة بالمارك الذهبي
الدينار الرايج (غازان)	١٣٠٠	٢٩,٤
الدينار (أبو سعيد)	١٣٢٠	٢٤,٥
الدينار الكپكي	١٣٨٠	١٩,٥
الدينار الكپكي	١٤٤٠	١٩,٥
الدينار البغدادي (الدينار الشيرازي)	١٤٤٠	٦,٥
الدينار العراقي	١٤٤٠	٣,٢٥
الدينار التبريزي	١٤٤٠	٢,١٧
الدينار العراقي	١٤٥٢	١,٢

الدنانير الصفوية

النوع	السنة التقريبية	القيمة بالمارك الذهبي
الدينار	١٥١٠	٢٧٠
الدينار	١٥٢٢	١٩٥
الدينار	١٥٣٠	١٦٥
الدينار	١٥٥٠	١٣٣
الدينار	١٥٧٧	١٦٢
الدينار	١٥٨٠	١٢٩
الدينار	١٥٩٣	١٠٠
الدينار	١٦٢٢	٨٣
الدينار	١٦٦٠	٧٧
الدينار	١٦٨٠	٦٩

يتبـع

تابع

الدينار	١٧١١	٦٣,٥
الدينار	١٧١٨	٦٦,٥

الدنانير الهرمزية

النوع	السنة التقريبية	القيمة بالمارك الذهبي
الدينار	١٥٢٠	٥٠
الدينار	١٥٥٠	٣٣,٦
الدينار	١٥٨٠	٢٦
الدينار	١٦١٨	٢٢,٧

(٥) Bert Fragner, «Social and Internal Economic Affairs,» *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, p. 566.

الجدول الملحق الرقم (٣ ــ د)

العملات المرتكزة على التنگهء(*)

القيمة الذهبية التقريبية لهذه التنكات بالمارك الألماني الذهبي بمقياس عام ١٩١٣ [١غ ذهب= ٢,٨١ مارك ذهبي]

نوع التنگـهء	القيمة بالمارك الذهبي
تنگـهء ـ نقره التيمورية وزنها ٥,٣٨غ (بعد عام ١٣٩٠)	١,٢٦ مارك ذهبي.
تنگـهء التيمورية في القرن ١٥ زنتها ٤,٧٢غ والمسماة شاه رخي	١,١٠ م.ذ.
تنگـهء كبرى = ٢ دينار كپكي (حوالي العام ١٤٤٠)	٣,٩٠ م.ذ.
تنگـهء صغرى ضربها حكام الآق قويونلو في شرقي الأناضولأواخر القرن ١٥	٠,٤٠ م.ذ.

(*) Fragner, p. 567.

الجدول الملحق الرقم (٢ ـ هـ)

رسائل حول صلاة الجمعة(*)

الرقم	إسم المؤلف	ولادته/ وفاته	الموقف
١	الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي البحراني	القرن العاشر/ السادس عشر	التحريم
٢	السيد إبراهيم الحسيني النيشابوري الطوسي	ت١٠١٢/ ١٦٠٣ ـ ٤	
٣	الآقا إبراهيم المشهدي (شيخ الإسلام بمشهد خراسان)	ت١١٤٨/ ١٧٣٥ ـ ٦	التحريم
٤	السيد أبو الحسن بن محمود الرضوي المشهدي الطوسي	كان حيًا١٣٠٠/ ١٨٨٢ ـ ٣	التحريم
٥	السيد أبو القاسم الموسوي (مجاز من صاحب الرياض)	كان حيًا عام ١٢٣٠/ ١٨١٤ ـ ٥	الواجب التخييري
٦	المحقق القمي الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني		سقوط الجمعة في الغيبة وجواز إتيانها
٧	الميرزا أحمد بن أبي الحسن الشهير بالمحقق اللاري الاصطهباناتي	كان حيًا في القرن العشرين	
٨	الشيخ أحمد بن محمد بن يوسف الخطي البحراني	ت١١٠٢/ ١٦٩٠ ـ ١	الوجوب العيني
٩	المولى إسماعيل بن محمد حسين بن محمد رضا بن علاء الدين محمد المازنداري الخاجوئي	ت١١٧٣/ ١٧٥٩ ـ ٦٠	التحريم
١٠	المولى أبو محمد المشهور بمحمد أمان الكهنوي		الوجوب
١١	المولى محمد أمين التبريزي السيّاح	القرن الحادي عشر/ السابع عشر	الوجوب العيني
١٢	المولى أمين بن عبد الوهاب (تلميذ الفيض الكاشاني)	القرن الحادي عشر/ السابع عشر	التحريم
١٣	المولى أمين بن أحمد أخو المولى عبد الله التوني	كان حيًا عام ١١٢٦/ ١٧١٤	التحريم
١٤	المولى محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني	ت١٢٠٥/ ١٧٩٠ ـ ١	الاستحباب ونفي الوجوب العيني والحرمة
١٥	الشيخ محمد باقر بن محمد تقي الأصفهاني المجلسي	ت١١١٠/ ١٦٩٨ ـ ٩	الوجوب العيني
١٦	المولى محمد باقر بن الغازي القزويني	كان حيًا عام ١١٠٣/ ١٦٩١ ـ ٢	التحريم
١٧	المحقق السبزواري المولى محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني	ت١٠٩٠/ ١٦٧٩ ـ ٨٠	الوجوب العيني
١٨	مجهول (بعض الأصحاب المتأخرين)		الاستحباب مع ذكر دليل العينية
١٩	مجهول (من تلامذة الآقا جمال الخوانساري)	(ت١١٢٥ ـ ١٧١٣)	التحريم
٢٠	مجهول	كان حيًا عام ١١٠٩/ ١٦٩٧ ـ ٨	التحريم
٢١	مجهول	كان حيًا عام ١١٩١/ ١٧٧٧	

يتبع

تابع

٢٢	إخباري مجهول		الوجوب
٢٣	السيد محمد تقي بن محمد إبراهيم بن محمد تقي النقوى الكهنوي	ت١٣٤١/١٩٢٢ ـ ٣	
٢٤	الأمير محمد تقي بن أبي الحسن الحسيني الاسترابادي	كان حيًا عام ١١٢٢/ ١٧١٠	الوجوب وعدم الحرمة
٢٥	الأمير محمد تقي المشهدي المعروف بباجناري		التحريم
٢٦	المير محمد تقي بن المير عبد الله القشميري		تحريم صلاة الجمعة والعيدين في زمن الغيبة
٢٧	المولى محمد تقي بن الآغا محمد البرغاني القزويني الشهيد	ت١٢٦٣أو ١٢٦٤/١٨٤٦ ـ ٧ ١٨٤٧ ـ ٨	
٢٨	المولى محمد تقي بن مقصود علي المجلسي	ت١٠٧٠/١٦٥٩ ـ ٦٠	الوجوب العيني
٢٩	السيد جعفر بن الحسين بن قاسم بن محب الله الموسوي الأصفهاني الخوانساري	ت١١٥٨/ ١٧٤٥	الوجوب العيني
٣٠	الشيخ محمد الجواد بن حسن البلاغي النجفي	ت١٣٥٢/ ١٩٣٣ ـ ٤	
٣١	مجهول (يمكن أن يكون السيد حسن العاملي)	القرن العاشر/ السادس عشر	الوجوب العيني
٣٢	الميرزا حسن بن أمان الله الدهلوي العظيم آبادي		
٣٣	الشيخ حسن بن المحقق الكركي	القرن ١٠/ ١٦	(تحريم) وجوب عينيتها مشروطة بإذن الإمام
٣٤	المولى أبو الحسن حسن علي بن عبد الله التستري	ت١٠٧٥/ ١٦٦٤ ـ ٥	التحريم
٣٥	الآقا حسين بن إبراهيم الخاتون آبادي المشهدي	ت١١٦١/ ١٧٤٨	التحريم
٣٦	المولى حسين بن الحسن الجيلاني الأصفهاني	ت١١٢٩/ ١٧١٦ ـ ٧	
٣٧	السيد حسين بن الحسن بن أحمد بن سليمان الغريفي البحراني	ت١٠٠١/ ١٥٩٢ ـ ٣	الوجوب
٣٨	الأمير السيد حسين بن حسن بن محمد العاملي الموسوي		التحريم
٣٩	الأمير السيد حسين العاملي	ت١٠٣٢/ ١٦٢٢ ـ ٣	
٤٠	الشيخ حسين بن عبد الصمد	ت٩٨٤/ ١٥٧٦	الوجوب العيني
٤١	المولى خليل بن الغازي القزويني	ت١٠٨٩/ ١٦٧٨ ـ ٩	التحريم
٤٢	مجهول	كان حيًا عام ١٠٧٦/ ١٦٦٥	الوجوب
٤٣	السيد دلدار علي النقوي الكهنوي		
٤٤	الحاج محمد رضا القزويني	ت١١٤٦/ ١٧٣٣ ـ ٤	التحريم
٤٥	المولى محمد رفيع بن فرج الجيلاني	ت حوالى ١١٦٠/ ١٧٤٧	الوجوب العيني
٤٦	المولى محمد رفيع بن فرج الجيلاني	ت حوالى ١١٦٠/ ١٧٤٧	وجوبها مع الظهر

يتبع

٤٧	الشيخ زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الشهيد	ت٩٦٦/ ١٥٥٨	الوجوب
٤٨	المولى سلمان بن المولى خليل القزويني	(توفي والده عام ١٠٨٩/ ١٦٧٨)	التحريم
٤٩	الشيخ سليمان بن عبد الله بن علي بن الحسن بن أحمد بن يوسف بن عمار البحراني	ت١١٢١/ ١٧٠٩ ـ ١٠	الوجوب العيني
٥٠	الشيخ سليمان بن علي بن سليمان بن راشد بن أبي ظبية الشاخوري	ت ١١٠١/ ١٦٨٩ ـ ٩٠	التحريم
٥١	المولى محمد بن طاهر بن محمد بن حسين الشيرازي النجفي القمي	القرن ١٢/ ١٨	الوجوب
٥٢	المولى عبد الخالق بن عبد الرحيم اليزدي المشهدي	ت ١٢٦٨/ ١٨٥١ ـ ٢	
٥٣	الشيخ عبد السلام بن محمد الحر العاملي	القرن ١١/ ١٧	
٥٤	الشيخ عبد العالي بن المحقق الكركي	ت٩٩٣/ ١٥٨٥	التحريم
٥٥	السيد عبد العظيم بن عباس الاسترابادي الإخباري		الوجوب العيني
٥٦	المولى عبد الله بن الحسين التستري	ت٢٦محرم ١٠٢١/ ٣٠آذار ١٦١٢	الوجوب
٥٧	السيد عبد الله الحسيني	كان حيًا عام ١١٢٨/ ١٧١٥ ـ ٦	الوجوب
٥٨	الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي		الوجوب
٥٩	الميرزا عبد الله بن عيسى التبريزي الأصفهاني المُلقّب بالأفندي	القرن ١٢/ ١٨	الوجوب
٦٠	المولى عبد الله بن محمد التوني البشروي الخراساني	ت١٠٧١/ ١٦٦٠ ـ ١	الوجوب العيني
٦١	الشيخ عبد النبي الوفسي العراقي	كان حيًا في القرن العشرين	الحرمة
٦٢	المولى عبد الوهاب بن محمد علي القزويني	أواخر القرن ١٨ وأوائل القرن ١٩	
٦٣	الشيخ محمد علي بن أبي طالب المدعو بالشيخ علي الحزين الزاهد الجيلاني الأصفهاني	١١٠٣ ـ ١١٨١/ ١٦٩١ ـ ١٧٦٨	
٦٤	الشيخ زين الدين علي بن أحمد بن أبي جامع الحارثي العاملي	القرن١٠/ ١٦	
٦٥	الشيخ علي بن عبد العالي الكركي	ت٩٤٠/ ١٥٣٤	الوجوب العيني
٦٦	المير محمد علي بن محمد حسين المرعشي الشهرستاني	ت١٢٨٧/ ١٨٧٠ ـ ١	التحريم
٦٧	الشيخ زين الدين علي بن سليمان بن درويش بن حاتم القدمي	ت١٠٦٤/ ١٦٥٣ ـ ٤	الوجوب العيني
٦٨	الشيخ علي بن محمد بن أحمد بن إبراهيم العصفوري الدرازي البحراني		الوجوب العيني
٦٩	الشيخ علي بن هلال الكركي (الشيخ علي المنشار)	ت٩٨٤/ ـ ١٥٧٦ ـ ٧	الوجوب العيني
٧٠	المولى علي أصغر بن علي أكبر البروجردي	١٢٣١ ـ ١٢٧٥/ ١٨١٥ ـ ١٨٥٨ ـ ٩	

يتبع

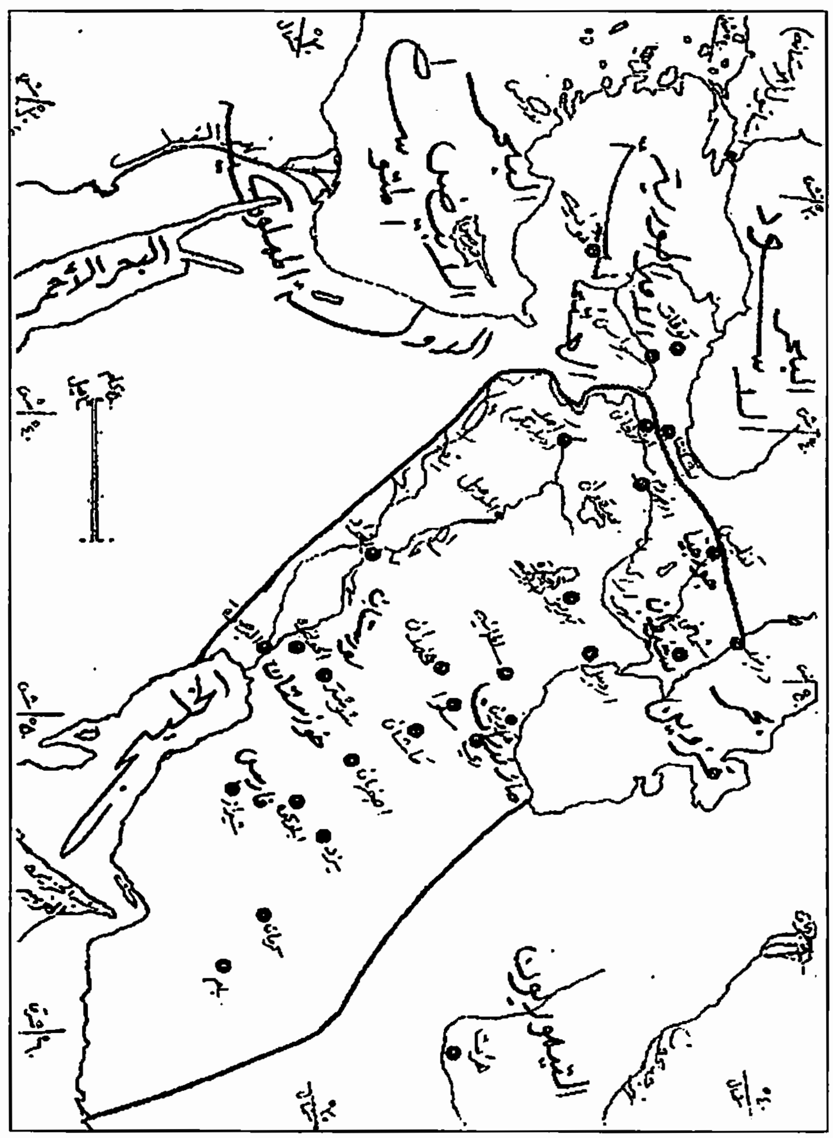
تابع

٧١	المولى علي رضا بن كمال الدين حسين الأردكاني الشيرازي	ت١٠٨٥/ ١٦٧٤ ـ ٥	التحريم
٧٢	السيد علي محمد بن محمد بن دلدار	ت١٣١٢/ ١٨٩٤ ـ ٥	
٧٣	الشيخ علي نقي بن محمد هاشم الكمره اى	ت١٠٦٠/ ١٦٥٠	التحريم
٧٤	المولى عماد الدين بن يونس	القرن ١١/ ١٧	الوجوب العيني
٧٥	المولى عوض الشتري القرماني	ت بعد ١١٠٠/ ١٦٨٨ ـ ١٦٨٩	الوجوب
٧٦	الميرزا عيسى بن محمد صالح الأصفهاني	ت١٠٧٤/ ١٦٦٣ ـ ٤	
٧٧	الشيخ كلب علي (لعله كلب علي بن توروز علي التبريزي)	كان حيًا عام ١١٠١/ ١٦٨٩ ـ ٩٠	الوجوب
٧٨	السيد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي	ت١٢٢٧/ ١٨١٢	
٧٩	المولى محسن بن الشاه مرتضى الكاشاني الملقب بالفيض	ت١٠٩١/ ١٦٨٠	الوجوب
٨٠	المولى محمد بن عاشور الكرماشاهي	أواخر القرن ١٨ ومطلع القرن ١٩	الوجوب
٨١	الفاضل الهندي محمد بن الحسن		التحريم
٨٢	المولى محمد بن الحسن		الوجوب
٨٣	الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي	ت١١٠٤/ ١٦٩٢ ـ ٣	الوجوب
٨٤	الشيخ المحقق جمال الدين محمد بن الحسين الخوانساري	ت١١٢٥/ ١٧١٣	التحريم
٨٥	المولى نظام الدين محمد بن الحسين القرشي الساوجي	ت حوالى ١٠٤٠/ ١٦٣٠ ـ ١	الوجوب العيني
٨٦	سلطان العلماء السيد محمد بن دلدار علي النقوي النصير آبادي	١١٩٩ ـ ١٢٨٤/ ١٧٨٤ ـ ١٨٦٨	
٨٧	المولى محمد بن محمد صالح بن نصر الله الروح افزائي	كان حيًا عام١٢١٥/ ١٨٠٠	جواز إتيانها في عصر الغيبة
٨٨	محمد بن عبد الفتاح التنكباني الشهير بسراب	ت١١٢٤/ ١٧١٢	الوجوب العيني
٨٩	الشيخ محمد بن علي بن محمد بن أحمد آل عصفور البحراني الشاخوري		الوجوب العيني
٩٠	السيد صدر الدين محمد القزويني	كان حيًا حوالى الـ ١١٠٠/ ١٦٨٨ ـ ٩	الوجوب
٩١	الميرزا محمود الشهابي	كان حيًا في القرن العشرين	الوجوب
٩٢	المولى محمد مقيم بن محمد علي اليزدي	كان حيًا عام ١٠٦٣/ ١٦٥٢ ـ ٣	الوجوب
٩٣	المولى مهدي القمشهي	ت ١٢٨١/ ١٨٦٤ ـ ٥	الوجوب العيني
٩٤	السيد ناصر بن هاشم بن أحمد بن الحسين الموسوي الأحسائي.		

(*) محسن بن علي آغا بزرك، **الذريعة الى تصانيف الشيعة**، ٢٦ ج في ٢٩، ط ٣ (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٣-١٩٨٦)، ج ١٥، ص ٦٢-٨٢.

الملحق الرقم (٤)
الخرائـط

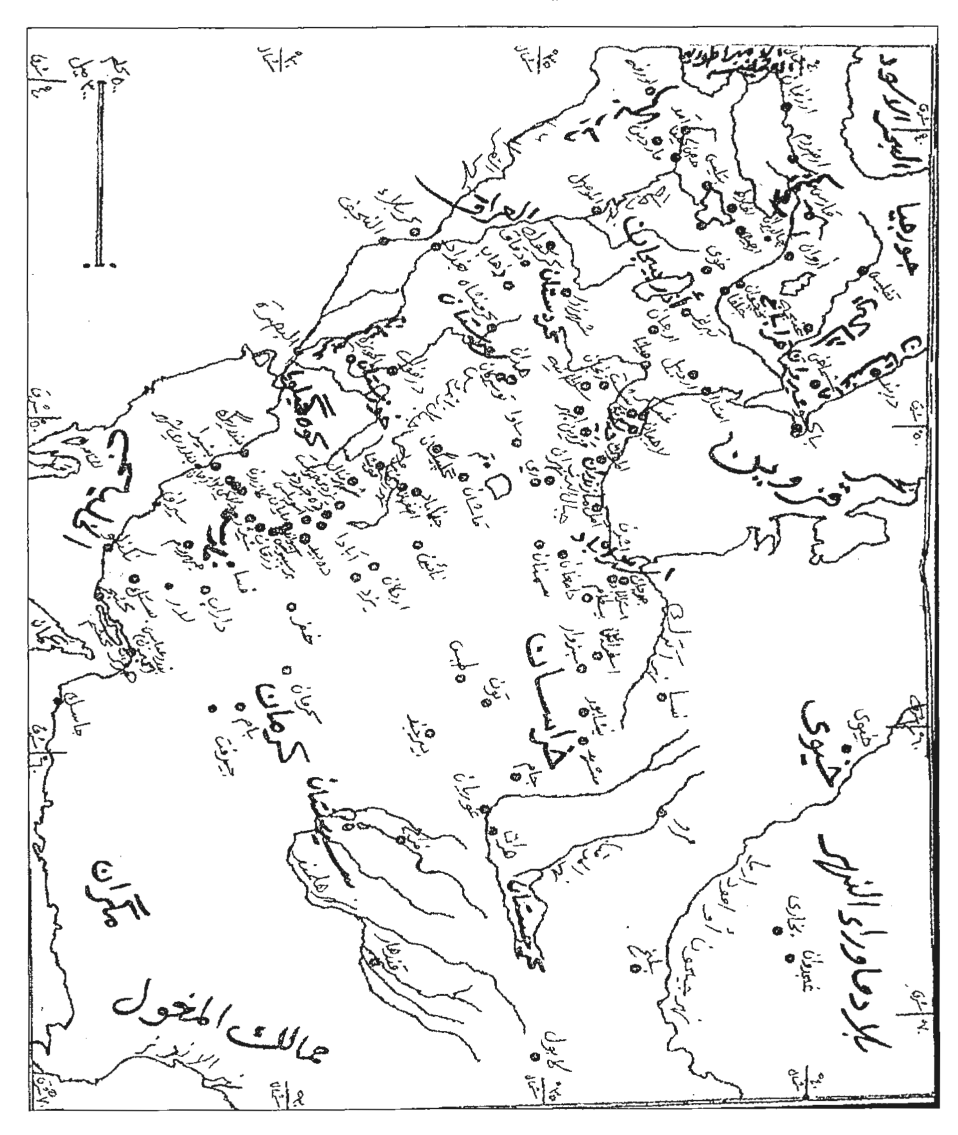
الخريطة الملحقة الرقم (٤ ـ أ)
إمبراطورية أوزون حسن الآق قيونلو(*)



(*) *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. in 8 (Cambridge: Cambridge University press, 1968-1991), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, p. 185.

الخريطة الملحقة الرقم (٤ ــ ب)

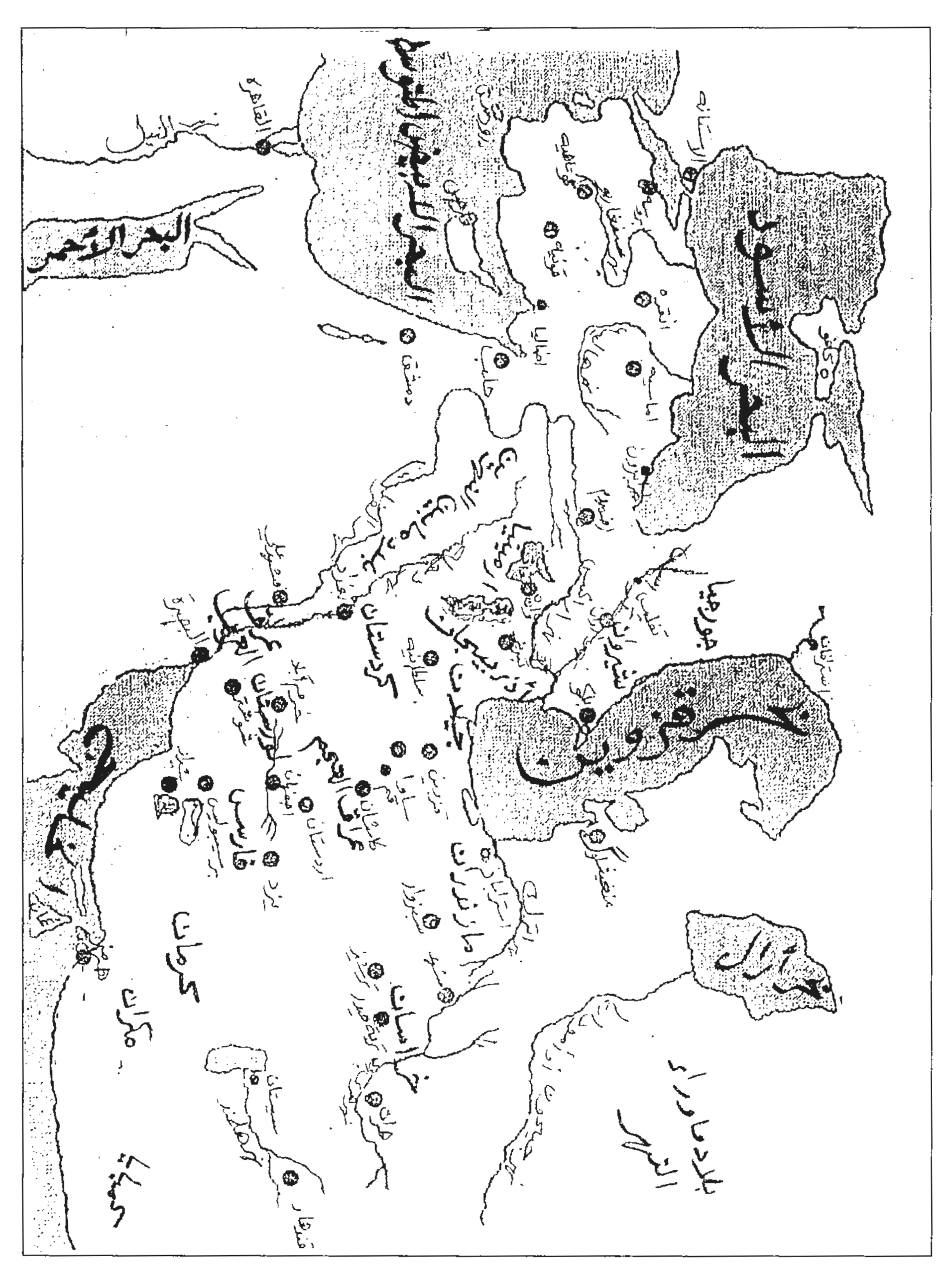
إيران في عهد الصفويين(*)



(*) Ibid., vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, pp. 348-349.

الخريطة الملحقة الرقم (٤ ـ ج)

بلاد فارس عام ١٦٠٠(*)

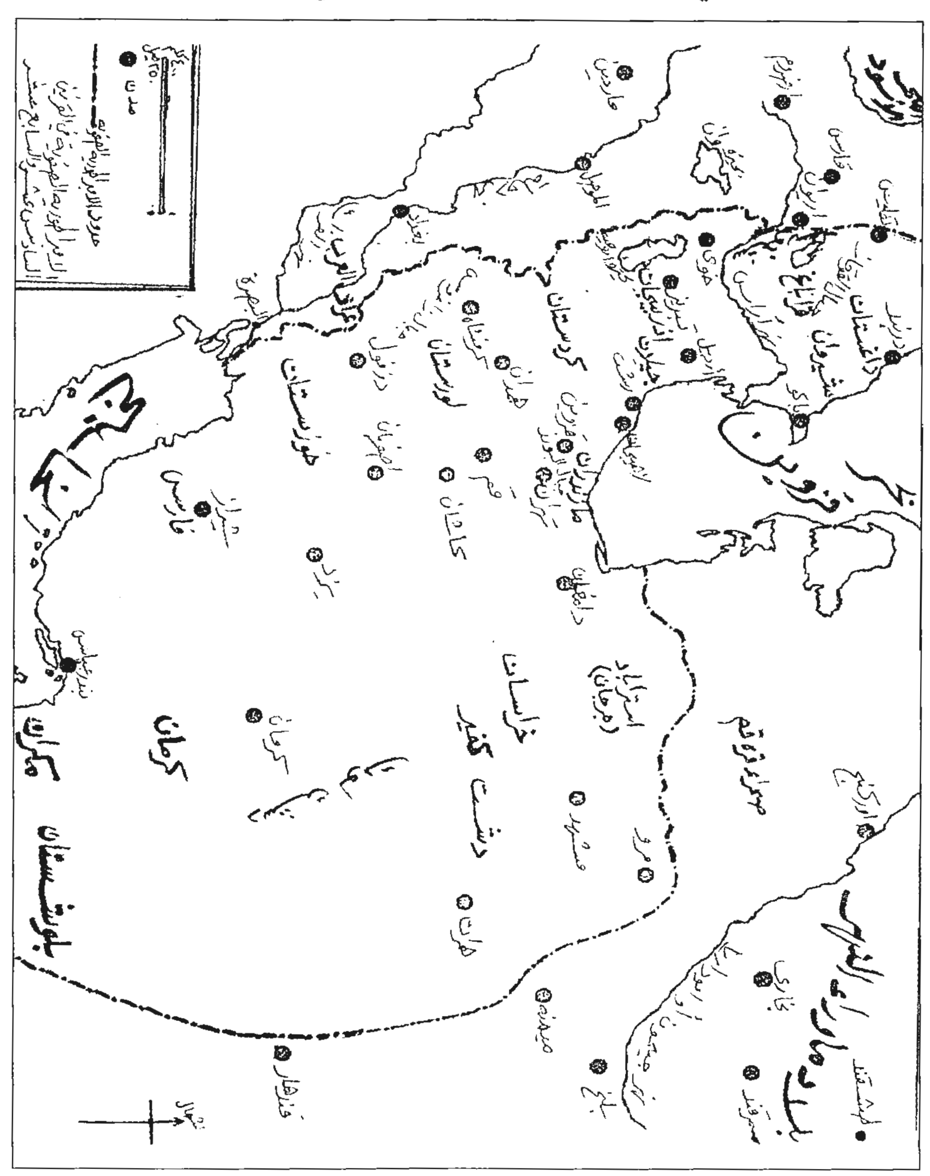


(*) de Persia Juan, *Don Juan of Persia a Shiah Catholic, 1560-1604*, Translated and Edited with an Introduction by G. Le Strange, Broadway Travelers (London: [George Routledge], 1926), p. 39.

الخريطة الملحقة الرقم (٤ ــ د)

الإمبراطورية الصفوية

في القرنين السادس عشر والسابع عشر(*)



(*) Roger M. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. viii-ix.

الملحق الرقم (٥)
الصــور



جندي من القزلباش

جندي تفنكجي

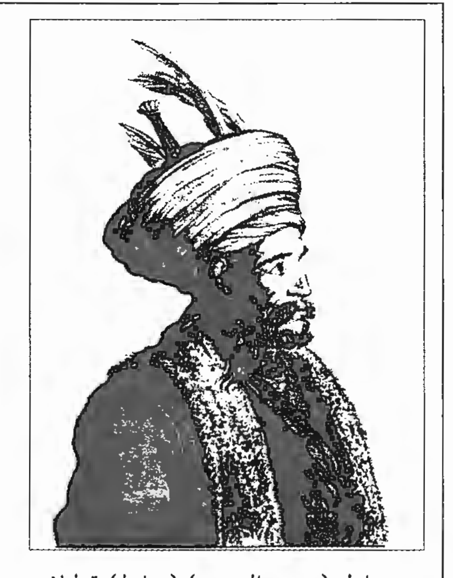
جندي قورچي

صور الجنود مأخوذة من: نصر الله فلسفى، **زندكانى شاه عباس أول [حياة الشاه عباس الأول]**، ٥ ج، ط ٦ (تهران: انتشارات علمى، ١٩٩٦)، ص ١٥٨؛ ٢٢٦ و٢٦٣.



رسم الشاه إسماعيل الأول

Savory, p. 28.



يساول (رئيس الحرس) (ضابط) قزلباشي

Roger M. Savory, *Iran Under The Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 19.



رسم الشاه طهماسب الأول

John Malcolm, *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of the Religion, Governement, Usages and Character of the Inhabitants of that Kingdom*, 2 Vols. (London: J. Murray, 1815), vol. 1, pp. 504-505.

المراجــع

١ ـ العربية

كتب

الآراكي، محمد علي. **زبدة الأحكام**. بيروت: دار الوسيلة، ١٩٩٤.

الآصفي، محمد مهدي. **النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام**. ط ٣. بيروت: المكتبة الإسلامية الكبرى، ١٩٧٣.

آغا بزرك، محسن بن علي. **الذريعة الى تصانيف الشيعة**. ٢٦ ج في ٢٩. ط ٣. بيروت: دار الاضواء، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٦.

آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**. ط ٤. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٢.

إبراهيم، فؤاد. **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨.

ابن أجا القونوي، شمس الدين محمد بن محمود. **العراك بين المماليك والعثمانيين الأتراك مع رحلة الأمير يشبك من مهدي الدوادر**. صنعة محمد أحمد دهمان. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.

إبن آدم، أبو زكريا يحيى بن سليمان. **كتاب الخراج**. تحقيق الفضل شلق. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠.

ابن أسباط الغربي، حمزة بن أحمد بن عمر. **صدق الأخبار تاريخ ابن سباط**. عُني به وحققه عمر عبد السلام تدمري. ٢ ج. طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٣.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**. ١٣ ج. بيروت: دار صادر، ١٩٨٢.

ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد. **معالم القربة في أحكام الحسبة**. تقديم عبد الحميد فايد. بيروت، دار الحداثة، ١٩٩٠.

ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد. **بدائع الزهور في وقائع الدهور**. حققها وكتب لها المقدمة محمد مصطفى. فيسبادن: فرانز شتاينر، [د. ت.].

ابن بسام، محمد بن احمد. **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. تحقيق علي المنتصر الكتاني. ٢ ج. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. تقديم وتعليق محمد حسين شمس الدين. ١٦ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠.

ــــــ. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق إبراهيم رمضان. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**.

ابن الحداد، محمد بن منصور بن حبيش الواعظ. **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون، المسمى، بكتاب العبر وديوان المبتداء والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر**. ٧ مج. بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر، [١٩٧٩].

ــــــ. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **الاستخراج لأحكام الخراج**. تحقيق الفضل شلق. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠. (سلسلة من التراث العربي)

ابن رضوان، أبو القاسم عبد الله يوسف. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة. تحقيق علي سامي النشار**. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **الأموال**. شرح عبد الأمير علي مهنا. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن طولون، محمد بن علي. **مفاكهة الخلّان فيحوادث الزمان**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

إبن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق مفيد قميحة. ٩ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس. **تاريخ مختصر الدول**. وقف على تصحيحه وفهرسته أنطون صالحاني اليسوعي. الحازمية، لبنان: دار الرائد اللبناني، ١٩٨٣.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**. تحقيق علي شيري. ٢ ج. قم، إيران: انتشارات الشريف الرضي، ١٩٩٢.

ابن المقفع، عبد الله. **الأدب الصغير والأدب الكبير**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. ١٥ ج. ط ٣. بيروت: دار صادر، ١٩٩٤.

أبو خليل، شوقي. **أطلس التاريخ العربي الإسلامي**. ط ٥. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم. **كتاب الخراج**. تحقيق الفضل شلق. بيروت، دار الحداثة، ١٩٩٠.

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. عُني بتصحيحه هلموت ريتر. ط ٢. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦٣. (النشرات الإسلامية؛ ١)

ج ١ : **آب حيات ـ ازهاق الباطل.**

ج ١٠ : **ذائعة ما تم ـ الرسائل والمكاتيب.**

ج ١٢ : **الزائرية ـ سيه كاران.**

الأفندي، عبد الله بن عيسى. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**. باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني. ٥ ج. قم، ايران: مطبعة الخيام، ١٩٨١.

الأمين، حسن. **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**. ٤ مج. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠.

الأمين، محسن عبد الكريم. **أعيان الشيعة**. دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٣٦.

ـــــ . ـــــ . حققه وأخرجه حسن الأمين. ٥٦ ج. بيروت: دار التعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣.

ـــــ . **خطط جبل عامل**. تحقيق حسن الأمين. بيروت: الدار العالمية للطباعة، ١٩٨٣.

الأميني، عبد الحسين بن أحمد التبريزي. **شهداء الفضيلة: كتاب فني، تاريخي، أدبي، مبتكر في موضوعه، يتضمن تراجم شهداء علمائنا الأعلام من القرن الرابع الهجري الى العصر الحاضر وهم مائة وثلاثون شهيدًا**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.

باقر، محمد حسين. **جواهر الكلام «في شرح شرائع الإسلام»**. حققه وعلق عليه وأشرف على طبعه عباس القوجاني. ٤٣ ج. ط ٧. بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٨١.

بدران، شارل جورج. **أطلس العالم: أطلس جغرافي مصور**. بيروت: [مؤسسة بدران]، ١٩٩٦.

البدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**. ٢ ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٦.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط ٨. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

بلانت، ريتشارد. **النقود العربية والإسلامية**. تعريب بسام سروج وإبراهيم سروج. صافيتا، سوريا: مكتبة السائح، ١٩٩٤.

تراث الإسلام. تأليف جمهرة من المستشرقين باشراف سير توماس ارنولد؛ عربه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

تراث الإسلام. تصنيف شاخت وبوزورث. ٢ ق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨. (عالم المعرفة؛ ٨ و١١)

التنكابني، محمد بن سليمان. **قصص العلماء**. ترجمة مالك وهبي. بيروت: دار المحجة البيضاء، ١٩٩٢.

التونجي، محمد. **المعجم الذهبي = فرهنك طلائي: فارسي ـ عربي**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢.

توينبي، أرنولد جوزف. **تاريخ البشرية**. نقله إلى العربية نقولا زيادة. ٢ ج. ط ٣. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات تعريفات ومصطلحات لغوية وفقهية وفلسفية جمعت من أمهات الكتب الفلسفية والفقهية واللغوية ورتبت على حروف الهجاء من الألف إلى الياء**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠.

جوادي آملي، عبد الله. **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام**. بيروت: دار الهادي، ١٩٩٣.

حتي، فيليب [وآخرون]. **تاريخ العرب**. ط ٦. بيروت: دار غندور، ١٩٨٠.

الحر العاملي، محمد بن الحسن. **أمل الآمل**. تحقيق أحمد الحسيني. ٢ ج. ط ٢. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.

ـــــــ. **وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة. عنى بتصحيحه وتحقيقه وتذييله عبد الرحيم الرباني الشيرازي**. ٢٠ ج. ط ٢. بيروت: دار احياء التراث العربي، [د. ت.].

الحكيم، محمد رضا. **تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٣.

حمدان، جمال. **العالم الإسلامي المعاصر**. القاهرة: عالم الكتب، [١٩٧١].

الخالدي، عبد الله وطلال المجذوب. **مفتاح اللغة الفارسية: قواعد ـ تراجم ـ نصوص**. بيروت: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ١٩٩٢.

خسرو، ناصر. **سفر نامه**. ترجمة يحيى الخشاب. ط ٣. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣.

الخضري، محمد بن مصطفى الدمياطي. **الوفاء في سيرة الخلفاء**. شرح وتعليق إبراهيم رمضان. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩١.

الخميني، روح الله الموسوي. **تحرير الوسيلة**. ٢ ج. ط ٣. بيروت: توزيع دار التعارف، ١٩٨١.

ــــــ. **الحكومة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ــــــ. ــــــ. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د. ت.].

الخوانساري، محمد باقر بن جعفر. **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**. تحقيق أسد الله اسماعيليان. ٨ ج. تهران: مكتبة اسماعيليان، [١٩٧٠].

الخوئي، أبو القاسم. **صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات**. مع تعليقات وملحق للشيخ جواد التبريزي. ٣ ج. بيروت: دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٧.

ــــــ. **المسائل المنتخبة: العبادات والمعاملات**. ط ٨. بيروت: دار الأندلس، ١٩٧١.

ــــــ. **منهاج الصالحين**. ٢ ج. بيروت، دار البلاغة، ١٩٩٢.

الدوري، عبد العزيز. **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: دراسات ونصوص. دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦. (سلسلة التراث العربي المعاصر)

رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون (١٥١٦ ـ ١٩١٦)**. دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٧٤.

رستم، أسد. **آراء وأبحاث**. بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٧. (منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ ١٢)

رسول، فاضل. **هكذا تكلم عليّ شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته**. ط ٢. بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣.

رشيد الدين الطبيب. **جامع التواريخ (تاريخ خلفاء جنكيزخان من أوكتاي قاآن إلى تيمور قاآن)**. ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣.

زامباور، أدوارد ماكس فون. **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**. أخرجه زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود. ٢ ج في ١. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢.

زيادة، خالد. **كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين**. لندن: رياض الريس، ١٩٩١.

زيادة، نقولا عبدو. **الجغرافية والرحلات عند العرب**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

الزين، محمد خليل. **تاريخ الفرق الإسلامية: بحث موضوعي في الخلافة والفرق الإسلامية من خوارج، ومعتزلة، وأشاعرة، وشيعة**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٥.

سرهنك، اسماعيل. **تاريخ الدولة العثمانية**. تقديم ومراجعة حسن الزين. بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨.

السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي: نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام. جمعها وقدم لها يوسف أيبش وياسوشي كوسوجي. بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، ١٩٩٤.

سليمان، إبراهيم. **الأوزان والمقادير: مباحث استدلالية قيمة تشتمل على كل ما يحتاجه الفقيه منها**. صور: مطبعة صور الحديثة، ١٩٦٢.

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤.

———. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

شتا، إبراهيم الدسوقي. **المعجم الفارسي الكبير = فرهنك بزرك: فارسي ـ عربي**. ٣ ج. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٢.

شلق، الفضل علي. **الأمة والدولة جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣. (الدراسات التاريخية)

———. **في التراث الاقتصادي الإسلامي**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠.

شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

———. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط ٢. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. ٢ ج. بيروت: دار صعب، ١٩٨٦.

الشهيد الثاني، زين الدين بن علي. **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**. تقديم محمد مهدي الآصفي. ١٠ ج. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.].

———. **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**. بيروت: دار الكتاب الإسلامي ودار المرتضى، [د. ت.].

الشوكاني، محمد بن علي. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨.

الشيبي، كامل مصطفى. **الصلة بين التصوف والتشيع**. ٢ ج. ط ٣ مراجعة ومزيدة. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢.

ج ٢: **النزعات الصوفية في التشيع**.

الصدر، حسن. **تكملة أمل الأمل**. تحقيق أحمد الحسيني؛ باهتمام محمود المرعشي. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦.

الصدر، محمد باقر. **اقتصادنا**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧.

صعب، حسن. **علم السياسة**. ط ٥. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧.

الصمانجي، عزيز قادر. **التاريخ السياسي لتركمان العراق**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩.

الطاووسي، أبو القاسم علي بن موسى. **إقبال الأعمال**. ط ٢. طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٩٧٠.

ــــــ. **كشف المحجة لثمرة المهجة**. بيروت: دار المرتضى، ١٩٩١.

الطرسوسي، نجم الدين ابراهيم بن علي. **تحفة الترك في ما يجب ان يعمل في الملك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**. تحقيق جعفر البياتي. لندن: رياض الريس، ١٩٩٠.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **كتاب الغيبة**. تقديم آغابزرك الطهراني. طهران: مكتبة نينوى الحديثة، [د. ت.].

العباسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمن. **منح رب البرية في فتح رودس الأبية**. دراسة وتحقيق فيصل عبد الله الكندري. الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨. (حوليات كلية الآداب؛ الحولية ١٨، الرسالة ١٢٢)

عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. دراسة محمد عمارة. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدارسات والنشر، ١٩٨٨. (دراسات تاريخية)

عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٩.

العريني، السيد الباز. **المغول**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٦.

عطية الله، أحمد. **القاموس السياسي**. ط ٣ جديدة ومزيدة. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٨.

العلاقات العربية ـ الايرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكريةالتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

علبي، أحمد. **الجغرافيا الاقتصادية**. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٧٩.

علي بن أبي طالب. **نهج البلاغة**. جمع محمد بن حسين الرضي؛ شرح محمد عبده.

عمر، عمر عبد العزيز. **تاريخ المشرق العربي (١٥١٦ ـ ١٩٢٢)**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

عهد أردشير. حققه وقدم له إحسان عباس. بيروت: دار صادر، [١٩٦٧].

غب، هملتون الكسندر روسكن وهارولد بوون. **المجتمع الإسلامي والغرب**. ترجمة عبد المجيد القيسي. ٢ ج. دمشق: دار المدى، ١٩٩٧.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**. حققه وضبط نصه جبرائيل سليمان جبور. ٣ ج. ط ٢. بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٩.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

فرانكفورت، هنري، جون ولسن وتوركيلد جاكوبسن. **ما قبل الفلسفة الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**. ترجمة جبرا ابراهيم جبرا؛ مراجعة محمود الأمين. ط ٣. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢.

فريد، محمد. **تاريخ الدولة العلية العثمانية**. ط ٣. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٧.

الفضلي، عبد الهادي. **تاريخ التشريع الإسلامي**. لندن: الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، ١٩٩٢.

القرماني، أبو العباس أحمد بن يوسف. **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**. دراسة وتحقيق فهمي سعد وأحمد حطيط. ٣ ج. بيروت: عالم الكتب، [١٩٩٠].

القمي، عباس **سفينة البحار**. النجف: المطبعة العلمية، ١٩٣٦.

ـــــ . **الكنى والألقاب**. ٣ ج. ط ٢. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.

كاهن، كلود. **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية**. ترجمة بدر الدين قاسم. ط ٢. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٧.

كرافولسكي، دوروتيا. **العرب وإيران: دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الأيديولوجي**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. ٦ ج. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

الكركي، علي بن عبد العالي. **جامع المقاصد في شرح القواعد**. تحقيق جواد الشهرستاني. ١٣ ج. بيروت: مؤسسة آل البيت، ١٩٩١.

ـــــ . **رسائل المحقق الكركي**. تحقيق محمد الحسون؛ إشراف محمود المرعشي. ٢ ج. قم، ايران: مكتبة المرعشي، ١٩٨٩. (مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي؛ ٣٣)

كريستنسن، أرثر. **إيران في عهد الساسانيين**. ترجمه يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **الأصول من الكافي**. ٢ ج. ط ٤. بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٩٨١.

ـــــ . **الفروع من الكافي**. ٦ ج. ط ٣. بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٩٨١.

كوثراني، وجيه. **الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية ـ والقاجارية**. بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩.

كيدو، أكرم. **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**. ترجمة هاشم الأيوبي. طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٢.

لسترنج، كي. **بلدان الخلافة الشرقية**. تعريب بشير فرنسيس وكوركيس عواد. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

لين بول، ستانلي. **طبقات سلاطين الإسلام**. ترجمة مكي طاهر الكعبي. بيروت: الدار العالمية للطباعة، ١٩٨٦.

المازندراني، موسى الحسيني. **تاريخ النقود الإسلامية**. ط ٣. بيروت: دار العلوم، ١٩٨٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. خرّج أحاديثه وعلق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي. ط ٢. بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٩٤.

ـــــــ. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، ١٩٨٧.

ـــــــ. **قوانين الوزارة وسياسة الملك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. ١٠٩ ج. ط ٢ المصححة. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.

المحبي، محمد الأمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**. ٤ ج. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

محمود، محمود عرفة. **النظم السياسية والاجتماعية بالهند في عهد بني تغلق (٧٢١ ـ ٨١٦ هـ ـ ١٣٢١ ـ ١٤١٤م)**. الكويت: جامعة الكويت، كلية الآداب، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨. (حوليات كلية الآداب؛ الحولية ١٨، الرسالة ١٢٨)

مختار، محمد. **التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الافرنكية والقبطية. دراسة وتحقيق وتكملة محمد عمارة**. ٢ ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن. **كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**. تحقيق علي سامي النشار. الدار البيضاء، المغرب: دار الثقافة، ١٩٨١.

مروّة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. ٢ ج. ط ٤. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩.

المطهري، مرتضى. **الإسلام وإيران**. ترجمة محمد هادي اليوسفي. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.].

المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**. قم، دار التبليغ الإسلامي، [د. ت.].

معهد الانماء العربي، قسم الدراسات التربوية. **الموسوعة الفلسفية العربية**. رئيس التحرير معن زيادة. ٣ مج. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. ٨ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ــــــ. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية**. تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي. ٣ ج. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨.

المنتظري، حسين. **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**. ٤ ج. ط ٢. بيروت: الدار الاسلامية، ١٩٨٨.

نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي. **سياست نامه**. ترجمة يوسف حسين بكار. بيروت: دار القدس، [د. ت.].

نعمة، عبد الله. **فلاسفة الشيعة: حياتهم ـ آراؤهم**. قدم له محمد جواد مغنية. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٧.

النمر، عبد المنعم. **تاريخ الإسلام في الهند**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨١.

نوار، عبد العزيز سليمان. **الشعوب الإسلامية**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣.

النوري، حسين الطبرسي. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**. تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث. ٢٤ ج. ط ١ و٢. بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦.

هايد، ف. **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**. ترجمة أحمد محمد رضا؛ مراجعة وتقديم عز الدين فوده. ٤ مج. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ ـ ١٩٩٣.

الهرماسي، عبد الباقي [وآخرون]. **الدين في المجتمع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

ولبر، دونالد. **إيران: ماضيها وحاضرها**. ترجمة عبد النعيم محمد حسنين. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٤.

دوريـات

البرصان، أحمد. «هالفورد ماكندر ونظرية قلب العالم الجيوستراتيجية.» **الفكر الاستراتيجي العربي**: السنة ٣، العدد ١٠، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤.

الجميل، سيار. «الخلافات العراقية ـ الإيرانية الحدودية والإقليمية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٨، العدد ٢٠٦، نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

الحمداني، طارق نافع. «علاقات المماليك المصريين السياسية بالدولتين الصفوية والعثمانية في مطلع القرن السادس عشر.» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**: السنة ٥، العدد ١٧، شتاء ١٩٨٥.

الدوري، عبد العزيز. «نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية.» **الاجتهاد**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨.

السيد، رضوان. «الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي.» **الاجتهاد**: السنة ٤، العددان ١٥ و١٦، ربيع وصيف ١٩٩٢.

ـــــــ . «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام.» **الاجتهاد**: السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١.

ـــــــ . «المدينة والدولة في الإسلام: دراسة في رؤيتَي الماوردي وابن خلدون.» **الاجتهاد**: السنة ٢، العدد ٧، ربيع ١٩٩٠.

ـــــــ . «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة.» **الاجتهاد**: السنة ٦، العدد ٢٥، خريف ١٩٩٤.

شلق، الفضل. «الفقيه والدولة الإسلامية: دراسة في كتب الأحكام السلطانية.» **الاجتهاد**: العدد ٤، صيف ١٩٨٩.

ـــــــ . «في الدين والسياسة في إيران المعاصرة.» [مراجعة لكتاب شاه رخ أخوي: السياسة والدين في إيران المعاصرة]. **الاجتهاد**؛ السنة ٢، العدد ٥، خريف ١٩٨٩.

كارنيرو، روبرت. «نظرية في نشأة الدولة.» ترجمة رضوان السيد. **الفكر العربي**: السنة ٣، العدد ٢٢، أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١.

كاهن، كلود. «تطور الإقطاع الإسلامي ما بين القرنين التاسع والثالث عشر.» ترجمة جورج كتورة؛ تحرير رضوان السيد. **الاجتهاد**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨.

كفادار، جمال. «تكوُّن الدولة العثمانية.» ترجمة عبد اللطيف الحارس. **الاجتهاد**: السنة ١١، العددان ٤١ و٤٢، شتاء وربيع ١٩٩٩.

ــــــ. «ظهور الدولة العثمانية في الدراسات التاريخية المعاصرة.» ترجمة عبد اللطيف الحارس. **الاجتهاد**: السنة ١١، العددان ٤١ و٤٢، شتاء وربيع ١٩٩٩.

كولدر، نورمان. «صلاة الجمعة ونظرية السلطة عند الفقهاء: نموذج السرخسي والشيرازي والماوردي.» **الاجتهاد**: السنة ٣، العدد ١٢، صيف ١٩٩١.

لامبتون، آن. «نظرات في الإقطاع.» ترجمة رضوان السيد. **الاجتهاد**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨.

منيمنة، حسن. «نشوء الإقطاع في الإسلام.» **الاجتهاد**: السنة ١، العدد ١، تموز/ يوليو ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨.

هودجسون، مارشال. «تصوُّر تاريخ العالم.» **الاجتهاد**: السنة ٧، العددان ٢٦ و٢٧، شتاء وربيع ١٩٩٥.

٢ ـ الفرنسية والإنكليزية

Books

Akhavi, Shahrough. *Religion and politics in contemporary Iran: Clergy-State Relations in the pahlavi.* Albany: state University of New York Press, 1980.

Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555).* Berlin: K. Schwarz, 1983. (Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 91)

The Cambridge History of Iran. 7 vols. in 8. Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991.

vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods.* Edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart.

Célérier, Pierre. *Géopolitique et géostratégie.* 3ème édition refondue. Paris: Presses universitaires de France, 1969.

The Encyclopaedia of Islam. Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H. A. R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies. 11 vols. New edition. Leiden: Brill, 1960-2006.

The Encyclopaedia of Islam; Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples. Prepared by a Number of Leading Orientalists, Published under the Patronage of the International Association of the Academies. 4 vols. Leyden: E. J. Brill Ltd. ; London: Luzac, 1913.

Fuller, Graham E. *The Center of the Universe the Geopolitics of Iran.* Boulder, Colo. : Westview Press, 1991. (Rand Corporation Research Study)

Hodgson, Marshall G. S. *Rethinking World History Essays on Europe, Islam, and World History.* Edited with an Introduction and Conclusion by Edmund Burke III. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993. (Studies in Comparative World History)

_____ . *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Horst, Heribert. *Timur und hogo ali: ein Beitrag zur Geschichte der safawiden.* Wiesbaden: F. Steiner, 1958.

Jenkinson, Anthony [et al.]. *Early Voyages and Travels to Russia and Persia.* With some Account of the First Intercourse of the English with Russia and Central Asia by Way of the Caspian Sea; ed. by E. Delmar Morgan and C. H. Coote. 2 vols. New York: Burt Franklin, 1886. (Works Issued by the Hakluyt Society; 1st ser. , no. 72-73)

Juan, de Persia. *Don Juan of Persia a Shiah Catholic, 1560-1604.* Translated and Edited with an Introduction by G. Le Strange. London: [George Routledge], 1926. (Broadway Travelers)

Lambton, Ann K. S. *Theory and Practice in Medieval Persian Government.* London: Variorum Reprints, 1980. (Collected Studies; CS122)

Lanz, Karl. *Correspondenz des Kaisers Karl V.*

The Last Great Muslim Empires History of the Muslim World. With Contributions by H. J. Kissling [et al.]; Translations and Adaptations by F. R. C. Bagley; Introduction by Richard M. Eaton. Princeton, NJ: M. Wiener Pub. , 1996.

Lockhart, Laurence. *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958.

Mackinder, Halford John. *Democratic Ideals and Reality; a Study in the Politics of Reconstruction.* London: [Constable and Company, ltd.], 1919.

Makdisi, George (ed.). *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden: E. J. Brill, 1965.

Malcolm, John. *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitants of that kingdom.* 2 vols. London: J. Murray, 1815.

Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Safawids Siim, Sufism, and the Gulat.* Wiesbaden: F. Steiner, 1972. (Freiburger Islamstudien; Bd. 3)

Melville, Charles (ed.). *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society.* London: I. B. Tauris, 1996. (Pembroke Persian Papers; v. 4)

Merriam-Webster's Collegiate Dictionary. 10th edition. Springfield, Mass. : Merriam-Webster, 1998.

Morgan, David. *Medieval Persia, 1040-1797.* London: Longman, 1988.

Savory, Roger M. *Iran under the Safavids.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

______ . *Studies on the History of Ṣafawid Iran.* London: Variorum Reprints, 1987. (Variorum Reprint; CS256)

Sinor, Denis (ed.). *American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume.* Bloomington: Indiana University Press, 1969.

Sykes, Percy Molesworth. *A History of Persia.* With Maps and Illustrations. 2 vols. London: [Macmillan and co.], 1915.

Webster's New Collegiate Dictionary. Springfield, Mass. : G. and C. Merriam, 1981.

Woods, John E. *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics.* Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1976. (Studies in Middle Eastern History; no. 3)

Periodicals

Hourani, Albert. «From Jabal 'Amel to Persia.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*: vol. 49, no. 1, February 1986.

Lambton, Ann K. S. «Quis Custodiet Custodes, some Reflections on the Persian Theory of Government.» *StudiaIslamica* (Paris): vol. 5, 1956.

Savory, Roger M. «The Consolidation of Safawid Power in Persia.» *Der Islam* (Berlin): vol. 41, 1965.

_____. «The Emergence of the Modern Persian State under the *Ṣafawid Irān-Shināsī: Journal of Iranian Studies*: vol. 2, no. 2, 1971.

_____. «The Office of Khālifat Al-Khulafā under the Safawids.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 85, no. 4, 1965.

_____. «The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismail I. (907-30/1501-24).» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 23, 1960.

_____. «The Principal Offices of the Ṣafawid State during the Reign of Tahmāsp I (930-84/1524-76).» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 24, no. 1, February 1961.

_____. «The Safavid State and Polity.» *Iranian Studies*: vol. 7, nos. 1-2, 1974.

_____. «The Significance of the Political Murder of Mirza Salman.» *Islamic Studies: Journal of the Central Institute of Islamic Research* (Karachi): vol. 3, no. 2, 1964.

_____. «Some Notes on the Provincial Administration of the Early Ṣafawid Empire.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*: vol. 27, no. 1, 1964.

_____. «The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur.» *Der Islam*: vol. 40, no. 1, January 1964.

_____. «Very Dull and Arduous Reading: A Reappraisal of the History of Shah' Abbas the Great by Iskandar Beg Munshi.» *Hamdard Islamicus: Quarterly Journal of the Hamdard National Foundation* (Pakistan): vol. 3, no. 1, 1980.

Togan, Zeki Velidi. «Sur l'origine des Safavides.» *Mélanges Louis Massignon*: vol. 3, 1957.

٣ ـ الفارسية

كتب

ابن بزاز أردبيلى، توكلى. **صفوة الصفا در ترجمة أحوال وأقوال وكرامات شيخ صفى الدين إسحق أردبيلى**. مقدمة وتصحيح غلامرضا طبطبائى مجد. ط ٢. تهران: انتشارات زرياب، ١٩٩٧.

الأسترابادى، حسين بن مرتضى الحسينى. **تاريخ سلطانى: ازشيخ صفى تا شاه صفى**. بكوشش احسان إشراقى تهران: انتشارات علمى، ١٩٨٥.

أفضل الملك، ميرزا غلامحسين خان. **أفضل التواريخ**. به كوشش منصوره اتحاديه (نظام مافى) وسيروس سعد ونديان. تهران: شركت سهامى خاص، ١٩٨٢.

پارسادوست، منوچهر. **شاه تهماسب أول**. [تهران]: شركت سهامى انتشار، ١٩٩٨.

بخش، أحمد تاج. **تاريخ صفويه**. تهران: انتشارات نويد شيراز، ١٩٩٢.

بيرنيا، حسن وعباس إقبال اشتيانى. **تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية]**. ٢ ج في ١. تهران: كتابفروشى خيام، [١٩٨٥].

ج١: **تاريخ إيران از آغاز تا انقراض ساسانيان [تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة الساسانية]**.

ج ٢: **تاريخ مفصل إيران از صدر إسلام تا انقراض قاجاريه [تاريخ إيران المفصل منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة القاجارية]**.

تاريخ عالم آراى صفوى. به كوشش يد الله شكرى. ط ٢. تهران: [د. ن.]، ١٩٨٤.

خواند أمير، غياث الدين بن همام الدين الحسينى. **تاريخ حبيب السير**. مقدمة جلال الدين همائى وزير نظر محمد دبير سياقى. ٤ ج. ط ٣. تهران: كتابفروشى خيام، ١٩٨٣.

روملو، حسن. **أحسن التواريخ**. به اهتمام عبد الحسين نوائى. تهران: بنكاه ترجمه ونشر كتاب، ١٩٧٠.

زرّين كوب، عبد الحسين. **روزگاراندیگر، از صفوية تا عصر حاضر [العصور الغابرة من الصفوية حتى العصر الحاضر]**. تهران: انتشارات علمى، ١٩٩٦.

زكا، يحيى (معد). **كاروندرى كسروى**. تهران: نشر كتابة جيبي، ١٩٧٤.

سازمان اداري حكومت صفوي، با تعليقات مينورسكيبر تذكرة الملوك [التنظيم الإداري للحكومة الصفوية، مع تعليقات مينورسكي على تذكرة الملوك]. ترجمة مسعود رجب نيا. ط ٢. تهران: مؤسسة انتشارات اميركبير، ١٩٨٩.

سميعا، ميرزا. **تذكرة الملوك**. تحقيق محمود دبير سياقى. ط ٢. تهران: جايخانة سبهر، ١٩٨٩.

شاه إسمعيل صفوى: مجموعة اسناد ومكاتبات تاريخى بمراه باياد داشتها يتفصيلى [وثائق ومراسلات تاريخية مع مذكرات تفصيلية]. به اهتمام عبد الحسين نوائى. ط ٢. تهران: انتشارات ارغوان، ١٩٨٩.

صفا، ذبيح الله. **تاريخ ادبيات در إيران، ودر قلم وزبان بارسى ازآغازسده ديم تا ميانه سده دوازديم هجرى [تاريخ الأدب في إيران من بداية القرن العاشر حتى منتصف القرن العاشر الهجري]**. تهران: انتشارات فردوس، [١٩٨٤].

الصفوي، عباس بن طهماسب بن إسماعيل بن حيدر. **تذكروء شاه طهماسب [مذكرات الشاه طهماسب]**. با مقدمه وفهرست أعلام أمر الله صفرى. ط ٢. تهران: انتشارات شرق، ١٩٨٤.

عالم آراى صفوي [التاريخ المبجل للصفويين]. به كوشش يد الله شاكرى. تهران: انتشارات اطلاعات، ١٩٨٤.

فلسفى، نصر الله. **زندكانى شاه عباس أول [حياة الشاه عباس الأول]**. ٥ ج. ط ٦. تهران: انتشارات علمى، ١٩٩٦.

القزويني، أبو الحسن بن إبراهيم: **فوايد الصفوية: تاريخ سلاطين وامراى صفوى بس از سقوط دولت صفويه**. تصحيح مقدمة وحواش مريم مير أحمدى. تهران: مؤسسة مطالعات تحقيقات فرنبكى، ١٩٨٨.

قزويني، أحمد غفارى. **تاريخ جهان آرا [تاريخ زينة الدنيا]**. تهران: كتابفروشى حافظ، [١٩٦٤].

قزويني، يحيى بن عبد اللطيف. **لب التواريخ**. [تهران]: انتشارات بنيادوگويا، ١٩٨٤.

تاريخ قزلباشان. باهتمام مير هاشم محدث. تهران: انتشارات بهنام، ١٩٨٢.

منشي، إسكندر بيك. **تاريخ عالم آراى عباسى [التاريخ المبجل للشاه عباس الأول]**. تصحيح محمد إسماعيل رضواني. ٣ ج. تهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨.

نوائی، عبد الحسين. **مجموعة وثائقيه: اسناد ومكاتبات تاريخی إيران كردا ورنده [وثائق تاريخية ومراسلات]**. ط ٣. تهران: شركت انتشارات علمی وفرهنكی، [١٩٥٠].

دوريات

«تراد وتباری صفوية (أصل الصفية،» آينده: العدد ٢، ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧.

جعفريان، رسول. «صفويه عصر جديد إيران.» **كيهان انديشه**: العدد ٦٧، مرداد وشهريور ١٩٩٧.

زند وكيلی، مهدی. «ظهور وسقوط صفويان.» **كيهان انديشه**: العدد ١٦، بهمن واسفند، ١٩٨٧.

عليزمانی، امير عباس. «رابطة علم ودين در مغرب زمين.» **كيهان انديشه**: العدد ٨٢، بهمن واسفند ١٩٩٩.

فهــرس عــام

- ب -

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- ح -

- خ -

ـ د ـ

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

- ص -

- ن -

هذا الكتاب

انبثقت الدعوة الصفوية، وأعلنت دولتها في مطلع القرن السادس عشر، مُتخذةً المذهب الإمامي الاثني عشري مذهبًا رسميًا لها، مُتمايزةً عن سابقاتها ومعاصراتها من الدول الإسلامية المحيطة. فمع قيام الدولة الصفوية، برزت أوضاع ومستجدات عديدة على الصعيدين الديني والسياسي، ساهمت في بلورة أسس جديدة في التعاطي بين هذين المجالين.

كيف كانت العلاقات بين الشاهات والعلماء؟ هل كانت علاقاتٍ استتباعيةً، أم نِدّية، مع ما يستتبع ذلك من تعاوُن أو صراع؟ وما كان موقف العلماء في ما بينهم؟ هل كان موقفهم واحدًا أم متعدّدًا؟ هذه الأسئلة وغيرها التي ترتسم عند مطالعة تاريخ الدولة الصفوية، صارت أكثر إلحاحًا بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وطرحِ مسألة "ولاية الفقيه" بقوة مجددًا.

في محاولةٍ للإجابة عن هذه التساؤلات كان هذا الكتاب الذي يغطّي مرحلة زمنية حكم فيها الشاه إسماعيل الأول وابنه طهماسب.

علي إبراهيم درويش

ولد في بيروت عام ١٩٥٨. حائز دكتوراه في التاريخ من الجامعة اللبنانية عام ٢٠٠٠. يدرّس مادة التاريخ في المرحلتين الثانوية والجامعية. درّس مادة الحضارة الإسلامية في الجامعة العربية المفتوحة (AOU) - لبنان.

من مؤلفاته :

جبل عامل بين ١٥١٦- ١٦٩٧: الحياة السياسية والثقافية. صدر في بيروت عام ١٩٩٣.

له أبحاث عدة منها:

- جبل عامل منذ الفتح الإسلامي حتى العهد العثماني ٦٣٤ – ١٥١٦.
- سكان جبل عامل عرب أصلًا ولغة وأخلاقًا.
- ملاحظات حول تاريخ لبنان المدرسي.
- المعنيون.



السعر: ١٦ دولاراً

ISBN 978-9953-0-2533-9
9 789953 025339

